Editor **ELZA PELDI TAHER**

MERAYAKAN KEBEBASAN BERAGAMA

Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi

DAFTAR ISI

Democracy
www.abad-de
Perpusta

Kata Pengantar

• *Budhy Munawar-Rachman*

Pertemuan saya pertama kali dengan Djohan Effendi—Pak Djohan biasa saya memanggilnya—adalah ketika pada tahun sekitar 1986/1987 saya mengambil mata kuliah Islamologi yang diampu Pak Djohan di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara (15 tahun kemudian saya menggantikan kursi pengampu mata kuliah Islamologi di STF Driyarkara ini). Tahun-tahun yang sangat intensif dengan Pak Djohan pada masa perkuliahan ini telah menjadi kenangan tersendiri, dan terlembaga dengan kami, beberapa teman, membuat sebuah Kelompok Studi Proklamasi. Sosok Pak Djohan yang selalu mengayomi, dan membimbing dengan inspirasi-inspirasinya telah memberikan keberanian tersendiri pada saya dan banyak kawan yang ikut menulis dalam buku ini untuk "berani berpikir sendiri". Pak Djohan bukan sosok yang suka memaksakan pendapat, bahkan mencoba mempengaruhi pun tidak. Beliau malah sangat suka mendengar. Sehingga kadang-kadang, kalau kami ingin mengetahui bagaimana pendapat Pak Djohan atas suatu masalah atau isu, biasanya kami banyak mengajukan pertanyaan saja. Dan Pak Djohan akan menjawabnya pendek-pendek. Tapi vibrasi kecintaan-nya pada generasi muda, melebihi kata-katanya, telah memberikan pada kami motivasi dan keberanian untuk berpikir sendiri, termasuk dalam soal keagamaan.

Pak Djohan adalah salah satu sosok yang telah memperkenalkan saya untuk pertama kali pada dunia pemikiran Islam. Saya masih ingat tahun-tahun di mana kami, dan teman-teman yang tergabung dalam Kelompok Studi Proklamasi yang setiap hari Minggu sore berdiskusi di rumah Pak Djohan, ramai mendiskusikan buku catatan

harian Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam*, yang disunting oleh Pak Djohan dan Ismet Natsir. Yang ajaib dari mempelajari buku itu, bukan saja kami berkenalan dengan pemikiran Ahmad Wahib yang waktu itu sudah mulai "disesatkan", tetapi kami mulai mengerti perjuangan Pak Djohan. Karena dalam buku itu, Ahmad Wahib secara langsung atau tidak langsung telah merekam pikiran-pikiran Pak Djohan. Sehingga dari isu yang ada dalam buku Wahib, kami mencoba menggali lebih lanjut pikiran-pikiran keislaman Pak Djohan. Dan kami pun akhirnya menjadi tahu secara mendalam bagaimana pemikiran Pak Djohan tentang pembaruan Islam—khususnya pemikiran-pemikiran yang diperlukan untuk mengatasi keadaan Islam yang mandek. Tahun-tahun itu gema pembaruan Islam memang masih sangat kuat, apalagi gaung pemikiran Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Munawir Syadzali terus menjadi pembicaraan di antara kawan-kawan yang *concern* dengan kemandekan pemikiran Islam. Pada generasi yang lebih senior seperti Mansour Fakih dan Jimly Asshiddiqie, yang lebih awal bersama Pak Djohan di Proklamasi, kami mendapatkan gairah pembaruan Islam tersebut.

Sampai sekarang saya melihat sosok pembaru Islam itu tetap hidup pada diri Pak Djohan. Ia sangat *concern* dengan gagasan-gagasan pembaruan Islam. Sejalan dengan waktu yang terus bergulir, Pak Djohan juga terus mengembangkan pemikirannya. Salah satu pemikirannya yang sangat mendalam adalah mengenai kebebasan beragama yang belakangan menjadi isu penting di lingkungan Islam Indonesia. Pak Djohan adalah pejuang kebebasan beragama. Saya ingin menyebut Pak Djohan sebagai seorang "pejuang toleransi yang militan". Karena perjuangan toleransi ini telah dilakukannya secara terus menerus tanpa kenal lelah sejak ia menjadi aktivis HMI seperti terekam dalam buku Ahmad Wahib itu. Pemikiran Pak Djohan yang mutakhir tentang kebebasan beragama terangkum dalam pikiran-pikirannya yang berjalin-kelindan atas masalah kebangsaan, kebebasan, dan kemajemukan.[1]

Dalam mengantarkan buku ini, saya ingin menceritakan pemikiran Pak Djohan yang paling mutakhir mengenai kebebasan beragama yang dirajut dari pemikirannya tentang kebangsaan, kebebasan, dan kemajemukan. Tiga pemikiran Pak Djohan ini berkembang dari respon Pak Djohan atas debat-debat publik yang

tidak pernah selesai dalam tahun-tahun belakangan atas konsep sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, yang sejak Juli 2005 telah diharamkan oleh MUI, tapi *blessing in disguise*-nya atau berkahnya adalah kita mendapatkan perkembangan konseptual atas masalah tersebut semakin matang. Pak Djohan adalah salah satu kontributor yang membuat perdebatan tersebut menjadi lebih jernih, dan kita menjadi semakin tahu bahwa mengembangkan toleransi, melindungi dan membela kebebasan beragama adalah "harga mati" untuk perkembangan kehidupan beragama di Indonesia yang lebih baik.

Paham Kebangsaan

Paham kebangsaan Pak Djohan sangat jelas kalau kita bertanya mengenai responnya atas gagasan sekularisme. Sekularisme adalah paham mengenai "pemisahan" agama dan negara. Tetapi bagaimana bentuk pemisahan tersebut, tidak ada pola yang seragam. Apakah sama sekali tidak berhubungan (biasa disebut "sekularisme keras", atau "sekularisme yang tidak bersahabat dengan agama"). Atau ada irisan, di mana agama dan negara adalah dua pilar yang mempunyai fungsi dan kontribusinya sendiri-sendiri dalam masyarakat (biasa disebut "sekularisme yang bersahabat dengan agama"). Pak Djohan menekankan paham kebangsaan yang berkaitan dengan agama, dengan menekankan pentingnya "sekularisme" yang bersahabat dengan agama. Pikiran Pak Djohan tentang paham kebangsaan ini sangat menarik. Sebagai mantan birokrat di Departemen Agama, kita jarang sekali mendapatkan pemikiran yang jernih seperti Pak Djohan di kalangan birokrat Departemen Agama, bahkan sampai sekarang. Sosok Pak Djohan lebih menonjol sebagai cendekiawan daripada seorang birokrat.

Bagi Pak Djohan Effendi, anggapan bahwa sekularisme selalu menentang agama tidaklah benar—atau paling tidak, tidak sesederhana itu. Bagi Pak Djohan, tidak ada cetak biru sekularisme yang sudah jadi. Setiap masyarakat mempunyai paham sendiri mengenai bagaimana sekularisme diterapkan, dan sampai sekarang masih terjadi dinamika bagaimana sekularisme itu harus diterapkan, yang menurut Pak Djohan, tidak terlepas dari latar belakang sejarah masing-masing bangsa, mulai dari sejarah Eropa yang menerapkan sekularisme yang sangat keras terhadap agama (kasus Prancis dan Turki), yang anti-agama (Uni Soviet dan Cina), dan yang menerapkan

sekularisme yang lebih bersahabat dengan agama (kasus Amerika Serikat dan Eropa dewasa ini). Amerika Serikat yang sejarahnya berasal dari imigran Eropa, yang datang akibat peperangan di antara agama Kristen, memutuskan mengembangkan kebebasan beragama, khususnya di antara para penganut agama Kristen, dan sekarang semua agama yang ada di Amerika Serikat. Tetapi keputusan itu sekaligus *tidak* memberi ruang bagi agama-agama untuk memasuki wilayah politis-kenegaraan.

Bagi Pak Djohan, yang menjadi pandangannya sejak menjadi aktivis HMI di Yogyakarta—seperti terekam dalam buku catatan harian Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam*— sekularisasi adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat. Sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Yang pertama oleh Pak Djohan disebut bersifat sosiologis, yang kedua bersifat ideologis. Titik singgungnya adalah bahwa keduanya mempunyai ciri yang sama, yakni pengurangan dan penyempitan peranan agama dalam kehidupan masyarakat. Sekularisme memiliki ciri yang sama dengan sekularisasi, yaitu adanya diferensiasi kehidupan masyarakat, dalam hal ini pemilahan antara kehidupan privat dan kehidupan publik, antara wilayah agama dan wilayah negara. Agama dibatasi dalam wilayah privat sedangkan wilayah publik, terutama yang berkenaan dengan kehidupan politik, menjadi urusan negara—atau urusan sekular, duniawi.

Lepas dari soal kesejarahan yang telah membentuk pengertian sekularisme, yang menarik bagi Pak Djohan, "Tanpa sekularisme, prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh". Bagi Pak Djohan, kalau suatu agama memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain. Pak Djohan malah menyebut, "Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan". Munculnya paham sekularisme, menurut Pak Djohan, tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan

dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Dalam perspektif ini, dalam sejarahnya sekularisme muncul untuk memperkuat posisi masyarakat berhadapan dengan raja-raja yang memerintah secara absolut dengan memperoleh legitimasi dari agama.

Pandangan Pak Djohan ini sangat menarik, dan mendorong wacana sesungguhnya mengenai kaitan sekularisme dengan kebebasan beragama di Indonesia sekarang ini. Oleh karena itu tidak mengherankan, walaupun Pak Djohan sendiri dalam waktu yang lama bekerja sebagai birokrat pemerintahan, dan turut dalam pengembangan wacana pemerintah mengenai Pancasila dan teologi kerukunan hidup beragama, ia sendiri sangat menentang campur tangan pemerintah dalam masalah agama-agama. Pak Djohan dikenal sejak lama dalam mengadvokasi masalah agama-agama seperti Bahai, Konghucu, aliran kepercayaan, dan belakangan Ahmadiyah, yang semua mendapatkan diskriminasi negara. Negara, menurut Pak Djohan, tidak boleh memihak atau "favorit terhadap agama tertentu". Bagi Pak Djohan, dalam negara demokratis kedudukan semua dan setiap orang, apapun latar belakangnya, baik etnik, agama atau apa saja, sama di hadapan hukum. Dengan demikian, semua agama pun sama kedudukannya di hadapan hukum. Ini berarti negara tidak boleh mencampuri urusan agama, juga sebaliknya agama tidak boleh mencampuri kehidupan bernegara dan pemerintahan. Karena itu Pak Djohan—sekali lagi—sering menegaskan bahwa tanpa sekularisme, prinsip-prinsip demokrasi, seperti kebebasan beragama, tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab kalau suatu agama memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain.

Itu sebabnya bagi Pak Djohan sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan. Pak Djohan sebagai seorang yang "liberal" dan "progresif", tidak pernah melihat sekularisme sebagai ancaman terhadap agama. Sekularisme malah diperlukan oleh penganut agama, supaya kebebasan beragama dan berkepercayaan dapat terus dipertahankan. Yang menjadi ancaman bagi Pak Djohan bukanlah sekularisme, tetapi sebaliknya, "pemerintahan teokratis yang menganggap rakyat hanyalah sebagai

objek, dan negara itu sendiri sekadar menjadi alat penguasa yang mendapat legitimasi dari agama".

Pak Djohan sangat *concern* dengan masalah kebebasan beragama dan berkepercayaan ini ini. Oleh karena itu ia terlibat aktif dalam pendirian Interfidei dan ICRP. Dan baginya pengertian yang jernih mengenai sekularisme akan sangat membantu secara konseptual filosofis dan teologis dalam melindungi kebebasan beragama. Seperti sudah dielaborasi secara konseptual sekularisme itu sendiri sebenarnya paham kebangsaan tentang pemisahan antara agama dengan negara atau politik. Sekularisasi sendiri dalam pandangan Pak Djohan adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Sekularisme muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Pemahaman yang jernih dan mendalam mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab bagi Pak Djohan dengan kedua konsep inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara agama dan negara atau agama dan politik, sebagai "dua pilar" yang akan saling berkontribusi dalam membangun sebuah bangsa. Kita mendapatkan pemikiran yang segar dari Pak Djohan tentang masalah ini, sehingga sekarang diskursus pemikiran tentang agama dan kebangsaan terlihat lebih matang, jika dibandingkan 40 tahun lalu, ketika Pak Djohan memulai diskursus sekularisasi di HMI Yogyakarta bersama Dawam Rahardjo dan Ahmad Wahib, yang kemudian diteruskan di HMI Jakarta bersama Nurcholish Madjid.

Dengan pemahaman kebangsaan ini, berarti agama adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan negara. Namun demikian, dalam keyakinan Pak Djohan, tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat, tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun. Dalam pengertian lain, sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang,

melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan etis. Segi inilah yang selalu ditekankan oleh Pak Djohan dalam setiap pembicaraannya mengenai pemikiran Islam dan politik. Oleh karena itu dalam perkembangannya kini, tidaklah tepat jika sekularisme dipahami hanya sebagai sebuah ideologi yang hendak menyingkirkan keberadaan agama dari wilayah publik. Bagi Pak Djohan justru, yang terjadi malah sebaliknya—seperti ditunjukkan dalam biografi Pak Djohan yang terbit bersama dengan buku ini—dengan sekularisme umat beragama bisa mengembangkan kehidupan keagamaannya secara optimal sesuai dengan semangat keagamaannya masing-masing, dan juga semakin disadari bahwa tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab jika agama yang satu memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain. Bagi Pak Djohan, sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan. Tujuan dari sekularisme justru memberi kebebasan kepada agama untuk berkembang dalam masyarakat. Karena tidak semua persoalan publik bisa diintervensi oleh agama. Wilayah politik dan negara juga tidak bisa diintervensi begitu saja oleh agama. Negara harus netral terhadap agama untuk menjamin prinsip keadilan, yakni persamaan kedudukan semua agama dan keyakinan di hadapan negara. Lebih khusus, untuk melindungi kebebasan beragama. Lewat diskursus sekularisme inilah Pak Djohan mengembangkan paham kebangsaan.

Menarik memperhatikan apa pemikiran Pak Djohan mengenai hubungan agama dan negara ini dikaitkan dengan dua kata yang sangat populer dalam Islam, yaitu *dîn* dan *dawlah*. *Dîn* dan *dawlah* biasa terjemahkan sebagai agama dan negara. Dengan mengutip sebuah Hadis Nabi Muhammad saw yang mengatakan bahwa dalam masalah *dîn* hendaknya kita menyerahkannya pada beliau, sebaliknya dalam masalah *dunia* kita, maksudnya umat beliau, kita lebih tahu. Kalau kita kaitkan dengan Hadis Nabi tersebut, maka kata *dawlah* bisa disamakan dengan kata *dunia* dalam Hadis tersebut, sebab kedua kata itu ditempatkan sama sebagai pasangan kata *dîn*. Bagi Pak Djohan, kalau kita menerima konsep bahwa Islam adalah *dîn* dan

dawlah maka perlu dicatat bahwa dalam masalah *dawlah* kita lebih tahu bagaimana menanganinya. Sebab persoalan *dawlah* adalah persoalan duniawi, persoalan sekuler yang selalu mengalami perubahan dari waktu ke waktu dan berbeda antara tempat yang satu dengan tempat yang lain. Bagi Pak Djohan, kalau dalam masalah *dîn* saja masih bisa terjadi perbedaan pendapat, seperti kita lihat pada berbagai macam mazhab pemikiran teologi, filsafat tasawuf, maupun fikih, apalagi dalam masalah *dunia* atau *dawlah* yang diserahkan kepada kita sendiri, pasti tidak akan terdapat persamaan pendapat. Sebab bagi Pak Djohan pemikiran kita tentang masalah-masalah dunia dan cara-cara kita menghadapinya tentu bersifat kontekstual, mengikuti perkembangan zaman dan perbedaan tempat. Di sini Pak Djohan mengajarkan murid-muridnya tentang pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami Islam.

Pak Djohan memberi contoh misalnya tentang penerapan syariat Islam. Bagi Pak Djohan, yang dimaksud dengan syariat Islam adalah pemahaman, penafsiran dan perumusan manusia tentang agama—dari seorang manusia yang terbatas pengetahuan, pengalaman dan wawasannya. Itu sebabnya bisa muncul macam-macam syariat Islam. Sehingga, kalau kita bertanya syariat Islam yang mana yang harus diterapkan: syariat Islam ala Wahabi di Saudi Arabia, syariat Islam *ala* Taliban yang pernah diterapkan di Afghanistan, syariat Islam ala Brunei yang ketat menurut mazhab Syafi'i, syariat Islam ala Somali, Pakistan, atau syariat Islam sebagaimana dipahami Mawdudi, Sayyid Quthb, dan sebagainya? Artinya bagi Pak Djohan ada banyak penafsiran mengenai syariat Islam. Sehingga semuanya relatif saja.

Bagi Pak Djohan, kalau masih ada yang bersikeras mengatakan bahwa syariat Islam itu hanya satu, sebab Islam hanya satu, orang itu tidak memperhatikan realitas kehidupan umat Islam yang sangat plural. Sebab, nyatanya realitas umat Islam berbeda-beda. Bahkan kadangkala saling menyalahkan satu sama lain. Atas argumen ini Pak Djohan menolak penerapan syariat Islam oleh negara, karena itu melanggar asas sekularisme, di mana negara menjadi turut campur pada urusan agama (yang nyatanya plural), dan memaksakan satu model penafsiran apa yang disebut "syariat Islam" itu. Itu sebabnya Pak Djohan sangat dikenal menentang apapun bentuk penerapan syariat Islam, dari pemikiran mengenai negara Islam yang sudah berkembang sejak puluhan tahun lalu, hingga model-model

implementasi syariat Islam pada level peraturan daerah (perda) yang marak beberapa tahun lalu.

Dalam konteks sekularisme di Indonesia, yang dikembangkan Pak Djohan, ia mendukung model ”negara sekuler”—yang disebut ”negara Pancasila”—yang memberi tempat penuh pada aktualisasi agama. Di sini agama tidak bisa memerintahkan negara, demikian pula sebaliknya. Yang harus diperjuangkan dalam masyarakat Indonesia yang sekuler adalah suatu sistem yang berdasarkan konstitusionalisme, Hak Asasi Manusia (HAM), dengan menjunjung tinggi asas kebebasan beragama. Negara Indonesia bagi Pak Djohan harus tetap mempertahankan Undang-undang Dasar (UUD) 1945, termasuk pembukaannya di mana ada Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Bagi Pak Djohan, Pancasila sebagai *common platform* merupakan *kalimat-un sawâ'* (titik temu agama-agama) semua agama, kepercayaan dan budaya yang ada di Indonesia. Bagi Pak Djohan, Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-nilai yang dicita-citakan bersama bagi tatanan yang ideal. Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Karena itu, maka Pancasila disepakati dan diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula bagi Pak Djohan, negara Pancasila tidak bisa disebut sebagai ”sebuah konsep negara Islam”, dalam arti negara-agama, seperti banyak aktivis Islam fundamentalis terus mencoba memasukkan dimensi syariah pada konstitusi dan segala macam legislasi di Indonesia. Menurut Pak Djohan Indonesia cukup dan *pas* dengan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi agama menjiwai—atau “menjadi ragi”—dalam proses berbangsa dan bernegara. Peragian macam “*civil religion*” yang tumbuh dari etika Protestan di Amerika Serikat inilah yang diimpikan Pak Djohan. Pancasila bagi Pak Djohan adalah *civil religion* yang tumbuh dan akan terus berkembang dari kemajuan etika agama-agama di Indonesia.

Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara.

Maka, jelas dalam pemahaman kebangsaan Pak Djohan, Indonesia harus tetap menjadi “negara sekuler”, tapi dalam arti menjadi negara yang memberi tempat pada perkembangan agama

secara positif. Tanpa sekularisme dalam pengertian baru ini agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warga negaranya. Sekularisme menjelaskan hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing. Sebab bagi Pak Djohan, jika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Karena hanya berlaku hanya bagi yang meyakininya. Demikian juga, ketika agama dimanipulasi demi kepentingan publik untuk memperoleh atau merebut kekuasaan, maka muncullah dogmatisme, ketertutupan, fanatisisme, dan menimbulkan perbenturan antaragama, yang bisa berakibat kekerasan, seperti berbagai konflik komunal dan sektarian di Indonesia belakangan ini.

Bagi Pak Djohan, kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi berjalan dengan baik, maka—sekali lagi—saran Pak Djohan, tak ada pilihan lain kecuali menjadi "negara sekuler". Demokrasi konstitusional harus dibangun berdasar kesepakatan elemen-elemen masyarakat yang plural. Begitu ada satu kelompok yang coba mengajukan aturan-aturan hukum yang bertentangan dengan konstitusi, yang seharusnya plural itu, maka demokrasi yang diajukan bukan lagi demokrasi yang konstitusional. Karenanya, Pak Djohan yakin bahwa sebuah pemerintahan yang tidak berada di bawah kontrol suatu agama tertentu dengan sendirinya tidak akan menjadi alat untuk menindas pemikiran atau paham yang dianggap sesat oleh elite pemegang otoritas agama tersebut; juga tidak mengekang hak hidup agama-agama lain.

Namun demikian, bagi Pak Djohan agama juga tidak bisa bermain pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama hanya mungkin bermain di ranah *civil society* sebagai *moral reasoning* bagi pengembangan masyarakat. Pada ranah *civil society* lah agama bisa berpartisipasi aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda. Dan, dengan demikian, sekularisme akan memberi tempat yang luas bagi paham liberalisme dan pluralisme. Atau dengan bahasa lain, pemahaman Pak Djohan mengenai kebangsaan memberikan arah mengenai bagaimana mengembangkan kebebasan-kebebasan asasi dan kemajemukan di Indonesia.

Paham Kebebasan

Bagi Pak Djohan, membicarakan sekularisme baik jika diikuti dengan pengertian yang mendalam mengenai liberalisme dan pluralisme, karena ketiganya saling berkait berkelindan dalam merespon isu-isu kebebasan beragama. Liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Yang disebut dengan liberalisme adalah kebebasan hak-hak sipil: kebebasan berpikir, berpendapat, beragama dan ber-keyakinan. Prinsip liberalisme tidak bisa direduksi hanya pada soal kebebasan. Terlebih lagi dipahami bebas tanpa batas, seperti paham MUI yang ditolak keras oleh Pak Djohan. Sebab dalam liberalisme bagi Pak Djohan juga ada *rule of law.* Bagi Pak Djohan, dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, dan dijamin oleh hukum. Netralitas agama dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan perlakuan khusus pada salah satu agama, terlebih lagi terhadap agama mayoritas. Karena itulah "orang-orang liberal" selamanya akan mengatakan bahwa "agama harus dilihat secara kritis". Dan ini yang dilakukan sepanjang karir Pak Djohan sebagai pemikir Islam. Dan pikiran-pikirannya banyak memberikan inspirasi pada kolega maupun murid-muridnya, seperti kita dapat baca dalam karangan-karangan dalam buku ini.

Semangat liberal bagi Pak Djohan akan mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Kebebasan bagi Pak Djohan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya. Pandangan Pak Djohan ini sangat dirasakan oleh murid-murid dekatnya. Pak Djohan dikenal sangat toleran, dan selalu menganjurkan untuk melihat Islam dari substansinya.

Dalam pengembangan pemikiran Islam, saya sudah lama mengenal Pak Djohan memperkenalkan pembedaan pendekatan Islam yang substansialis dan Islam yang simbolik. Bagi Pak Djohan yang diperlukan adalah pendekatan Islam yang bersifat substansial yang lebih mementingkan isi atau esensi, dan bukan pendekatan simbolik yang lebih mementingkan kulit luar. Dengan pendekatan ini bagi Pak Djohan, agama lebih tepat ditempatkan pada tataran

nilai, alih-alih pada tataran institusi melulu. Sebab dengan pendekatan simbolik agama dan institusi agama akan lebih menekankan ciri eksklusif identitas kelompoknya sendiri, yang, mau tidak mau, akan selalu menonjolkan perbedaan dari simbol-simbol eksklusif kelompok lain yang lahir dan berkembang juga dari masyarakat majemuk. Sedangkan dengan pendekatan yang bersifat substansial, agama akan lebih mampu berdialog dengan agama lain, yang pada dasarnya juga memiliki pesan-pesan moral dan sosial yang sama—dengan satu kata, "kemanusiaan transendental". Pandangan inilah yang menjadikan Pak Djohan begitu mudah bergaul dengan berbagai tokoh agama dari seluruh Indonesia, dan mengapresiasi secara penuh pemikiran-pemikiran keagamaan lain, di luar Islam.

Pendekatan simbolik bagi Pak Djohan lebih bersifat politis, yang paradigmanya bersifat mencari kemenangan, yang sekaligus berarti kekalahan pihak lain. Sedangkan pendekatan substansial lebih bersifat kultural atau nilai yang lebih mencari harmoni, yang lebih menginginkan sama-sama menang. Pendekatan substansial bisa memberi banyak inspirasi alih-alih pendekatan simbolik yang akan lebih banyak akan memunculkan konflik. Pak Djohan adalah orang yang sepaham dengan Bung Hatta yang pernah menyebutnya sebagai pendekatan dengan memakai *ilmu garam:* terasa tapi tak tampak, sementara pendekatan *ilmu gincu* yang terlihat jelas tapi tak ada rasa apa-apa dan tidak jarang tampak *norak*. Dalam memperkenalkan pemikiran Islam, Pak Djohan telah mempromosikan Islam dengan cara *ilmu garam* ini. Tidak tampak, tapi mempunyai "rasa". Islam inilah yang dicita-citakan Pak Djohan, Islam yang ramah, toleran, dan memperteguh pentingnya membela kebebasan beragama. Dalam hal ini Pak Djohan mendukung gagasan-gagasan liberalisme Islam, yang menurutnya akan membawa Islam di Indonesia pada wajah yang inklusif dan pluralis. Dalam idiom kepustakaan Islam, pendekatan yang lebih didukung oleh Pak Djohan adalah pendekatan yang mengutamakan *rûh al-syarî'ah* dan bukan *siyâsah al-syarî'ah*. *Rûh al-syarî'ah* menyangkut nilai atau tujuan syariah, yakni, yang dalam kepustakaan Islam klasik disebut, *mashâlih al-'ibâd* atau kesejahteraan manusia. Sedangkan *siyâsah al-syarî'ah* menyangkut metode implementasi tujuan syariah itu sendiri. Berkenaan dengan *siyâsah al-syarî'ah* ini maka ia tidak lepas dari faktor konteks ruang dan waktu.

Mengembangkan agama dan kebebasan beragama dengan pendekatan *rûh al-syarî'ah* bagi Pak Djohan lebih relevan sekarang ini mengingat keadaan dan perkembangan dunia keagamaan saat ini terlihat lebih menambah problem daripada menawarkan solusi pada kehidupan masyarakat modern yang memang sudah menghadapi berbagai krisis. Pada mulanya—seperti juga tampak dalam banyak tulisan Pak Djohan era 1980-an awal—banyak orang menaruh harapan pada fenomena apa yang disebut sebagai "kebangkitan agama-agama" dalam beberapa dasawarsa terakhir. Namun nyatanya kehadiran gerakan fundamentalisme agama-agama ditambah fenomena baru terorisme agama, membuat Pak Djohan juga bertanya apakah agama masih relevan, mengingat belakangan semakin muncul penajaman konflik akibat para penganut semakin mengentalkan identitas keagamaannya yang semakin bersifat eksklusif. Bersamaan dengan kelompok-kelompok fundamentalis dan radikal ini semakin tidak peduli dengan dimensi interreligius, mereka juga cenderung mempergunakan pendekatan hitam-putih dalam menjawab masalah-masalah sosial belakangan ini, dan tidak jarang terjebak dalam sikap apriori yang tidak toleran, dan mulai menggunakan cara-cara pemaksaan sampai kekerasan untuk mencapai tujuan yang diklaim sebagai tujuan agama.

Itu sebabnya Pak Djohan sangat sadar bahwa *pendekatan keagamaan dewasa ini memerlukan perspektif yang sungguh-sungguh memperhatikan dimensi interreligius*. Pak Djohan menyadari bahwa menjadi religius dewasa ini berarti memperhatikan dimensi interreligius (istilah yang terkenal, "*to be religious today is to be interreligious*"). Dan untuk sampai ke dimensi interreligius ini, Pak Djohan percaya pada perlunya "liberalisasi" Islam—dalam konteks ini termasuk dukungan Islam atas pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat dan menjamin hak dan kebebasan-kebebasan sipil, seperti kebebasan beragama dan berkepercayaan, kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat. Liberalisme menjadi alternatif dari kecenderungan pemerintahan teokratis yang berdasarkan keyakinan agama akan kedaulatan Tuhan yang diwujudkan melalui institusi agama, orang maupun hukum, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warga negara, atau yang membelenggu kebebasan beragama. Liberalisme Islam bagi Pak Djohan berarti menggaungkan seruan tentang

perlunya menghidupkan kembali kebebasan berijtihad sehingga kaum muslim dapat terbebaskan dari kejumudan dan kemandekan, seperti sudah dirintis para reformis Islam sejak abad 19, dan semakin matang dekade belakangan ini dengan munculnya banyak pemikir di dunia muslim, termasuk Indonesia. Salah satunya adalah Pak Djohan Effendi, yang bolehlah disebut salah satu bapak neo-modernisme Islam di Indonesia.

Bagi Pak Djohan sayangnya gerakan neo-modernisme atau reformasi Islam ini tidak tidak didukung oleh gerakan intelektual yang memadai sehingga dapat menjadi pencerahan yang memacu kebangkitan kaum muslim. Bahkan, Pak Djohan mensinyalir bahwa sebagian gerakan reformasi sekarang ini dibelokkan oleh gerakan salafi yang bersifat ortodoksi yang mengajak kaum muslim kembali ke belakang dengan menjadikan generasi awal sebagai rujukan. Fenomena ini juga semakin terlihat di Indonesia akhir-akhir ini, yang bagi Pak Djohan fenomena ini bukan liberalisasi dalam pemikiran melainkan purifikasi dalam akidah dan ibadah. Bagi Pak Djohan kecenderungan puritanisme ini tidak akan mendorong kebangkitan kaum muslimin untuk ikut berkiprah dalam dan memberikan andil pada dunia modern. Pak Djohan kelihatan sangat sedih dengan perkembangan puritanisme Islam di Indonesia akhir-akhir ini.

Para muslim liberal, seperti Pak Djohan, menginginkan agar kaum muslim tidak menjadi penonton bahkan obyek dalam kehidupan dunia modern, melainkan, dengan dinafasi oleh semangat *rahmatan li al-'âlamîn,* ingin supaya umat Islam turut berperan sebagai subjek dalam arus globalisasi. Pak Djohan menegaskan, "Andaikata Nabi Muhammad saw. hidup kembali di zaman kita sekarang, tentu beliau akan berbicara dalam idiom-idiom masa kini dalam menjawab tantangan yang dihadapi umat manusia sekarang. Saya rasa beliau tidak akan mengajak umat manusia kembali menjalani kehidupan seperti kehidupan di masa beliau dulu, belasan abad yang lalu".

Bagi Pak Djohan, seperti juga para kalangan pemikir muslim, Khalifah Umar ibn Khattab merupakan contoh paling baik dari para sahabat dalam memahami dan memelihara *rûh al-syarî'ah*. Menurut Pak Djohan hanya beberapa tahun setelah Nabi Muhammad wafat, demi memelihara *rûh al-syarî'ah*, dalam istilah Pak Djohan di atas, Umar telah melakukan tindakan yang dinilai oleh para Sahabat lain

sebagai menyimpang dari ketentuan Alquran dan praktik yang dilakukan Nabi Muhammad dan Khalifah Abu Bakar. Beberapa contoh yang terkenal, misalnya dalam kasus harta rampasan perang. Alquran menetapkan bahwa rampasan perang dibagikan kepada prajurit yang berperang, dan hal ini dilakukan oleh Nabi dan Abu Bakar. Ketika tentara muslim menaklukkan Mesir, Umar memerintahkan tanah yang berhasil dirampas tidak dibagikan kepada para prajurit melainkan tetap diserahkan kepada rakyat yang ditaklukkan. Tujuannya agar rakyat taklukan tidak menderita akibat tanah milik mereka dirampas, sedangkan di pihak lain Umar mengganti penghasilan prajurit dengan sistem gaji. Masih ada contoh-contoh lain yang dilakukan Khalifah Umar. Bagi Pak Djohan, kalau dalam jangka waktu beberapa tahun saja setelah Nabi wafat Khalifah Umar ibn Khattab melakukan tindakan yang berbeda bahkan berlawanan dengan apa yang dilakukan oleh Nabi, karena situasi yang berubah, maka dapat dibayangkan betapa besar perbedaan masyarakat kita sekarang, 15 abad setelah Nabi wafat. Bagi Pak Djohan syariat Islam haruslah terus berkembang sejalan dengan perkembangan zaman.

Oleh karena itu, bagi Pak Djohan, penerapan syariat Islam mestinya didekati dalam kerangka mewujudkan *rûh al-syarî'ah,* yakni kesejahteraan masyarakat, dan bukan dengan mengkopi begitu saja apa yang dilakukan Nabi di masa lalu. Dengan perspektif ini Pak Djohan menegaskan bahwa kita bisa bercermin pada Nabi Muhammad dalam menerapkan Islam dengan melihat sosok Nabi dari tiga perspektif yang berbeda, yaitu sebagai manusia biasa, sebagai pimpinan masyarakat—atau bisa juga kepala negara, dan sebagai Nabi. Pak Djohan melihat pentingnya membedakan segi ini untuk dapat terus memahami *rûh al-syarî'ah* dari Islam ini, supaya Islam tetap relevan.

Menurut Pak Djohan, sebagai manusia Nabi Muhammad adalah anak bangsanya dan anak zamannya yang berbeda dengan kita yang hidup di zaman yang sangat lain. Kita, menurut Pak Djohan, tidak perlu mengikuti pola gaya hidup beliau, cara berpakaian dan makan beliau *in toto*. Sebagai pemimpin masyarakat atau kepala negara beliau adalah pimpinan masyarakatnya yang menghadapi tantangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang berbeda dengan tantangan yang kita hadapi, apalagi di era globalisasi sekarang ini. Sehingga

bagi Pak Djohan, kita tidak harus mengambil alih begitu saja sistem, pola, dan gaya kepemimpinan beliau yang memang menghadapi tantangan dan tuntutan dari masyarakat yang sangat berbeda. Soal kemasyarakatan adalah masalah dunia yang tidak statis atau mandek, melainkan selalu berubah. Kemasyarakatan adalah masalah sekuler yang profan, dan bukan hal yang sakral. Apalagi kata Pak Djohan, Nabi sendiri mengatakan bahwa kita justru lebih tahu tentang masalah-masalah keduniaan yang kita hadapi dan harus kita jawab—yakni masalah keduniawian kita yang dalam istilah Pak Djohan bersifat *ta'aqqulî*—yaitu berada dalam wilayah jangkauan rasio manusia. Tetapi sebagai Nabi menurut Pak Djohan, beliau adalah rujukan kita, khususnya dalam beribadah kepada Tuhan, yang bersifat *ta'abbudî*, di mana kita cukup mengikuti saja.

Dengan perspektif ini, Pak Djohan menegaskan, kita perlu pandai-pandai mencermati ucapan dan tindakan beliau, apakah sebagai manusia biasa, sebagai pemimpin sosial atau kepala negara, ataukah sebagai Nabi. Dengan kejernihan perspektif ini, Pak Djohan yakin umat Islam bisa mengembangkan pemikiran Islam yang segar, dan relevan dengan tuntutan zaman dewasa ini, termasuk salah satunya masalah kebebasan beragama, yang sekarang di Indonesia termasuk masalah sosial keagamaan yang sangat penting mendapatkan respon kreatif, karena banyaknya pelanggaran kebebasan beragama baik oleh masyarakat, dan terutama oleh negara. Karena pada dasarnya penjamin kebebasan beragama ada pada negara. Dan dalam melaksanakan kewajiban ini menurut Pak Djohan, negara harus bersifat netral. Apalagi masing-masing umat beragama mempunyai ciri, baik struktur maupun kultur keumatan, yang berbeda satu sama lain. Karena itu juga wujud keperluan masing-masing berbeda satu sama lain.

Bagi Pak Djohan, yang perlu dijaga dan dipertahankan secara konsekuen dan konsisten adalah bahwa negara harus bertindak adil dan mengayomi seluruh warganya serta bersikap teguh dan tegar dalam melindungi hak-hak sipil mereka. Pada akhirnya yang dituntut dari negara adalah mengembangkan, dalam istilah Pak Djohan, "kebijakan yang membawa kebajikan bagi semua warga negara". Di sini berarti negara harus melindungi kebebasan beragama, atau dalam bahasa lain mendukung perkembangan pluralisme dalam masyarakat.

Paham Kemajemukan

Pluralisme atau kemajemukan adalah paham yang telah digeluti Pak Djohan sepanjang karir sebagai pemikir Islam. Bagi Pak Djohan, kemunculan ide pluralisme justru berangkat dari anggapan bahwa agama-agama itu tidak sama dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas masyarakat Indonesia yang plural itu. Karena ada realitas yang berwujud pluralitas dalam masyarakat kita maka kita perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu. Inilah menurut Pak Djohan pesan yang dibawa oleh pluralisme. Pesan pluralisme seperti ini secara umum sulit ditangkap oleh masyarakat Indonesia, karena seperti dikatakan Pak Djohan, keberagamaan umat Islam di Indonesia yang Sunni, lebih bersifat *fiqh oriented* dan karena itu lebih mengutamakan pendekatan normatif dan kurang filosofis. Termasuk MUI yang memfatwakan haram pluralisme.

Menurut Pak Djohan, boleh dikatakan semua organisasi Islam mempunyai institusi yang membahas dan memutuskan fatwa keagamaan yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih. Sedikit sekali yang kerja memecahkan masalah Islam dengan pendekatan melampaui fikih yang sangat normatif itu. Pendekatan normatif dengan sendirinya lebih menekankan pada *nash*, yakni teks-teks keagamaan yang diyakini bersifat sakral. Kadar kualitas keberagamaan seseorang dan juga masyarakat lalu diukur dengan kadar ketepatannya mengikuti apa yang tersurat dalam teks. Dalam konteks ini apa yang dipahami sebagai syariat Islam adalah seperangkat norma-norma yang diangkat dari teks. Rumusan norma-norma itu tidak lain daripada hasil ijtihad, yakni hasil pemahaman dan penafsiran para mujtahid yang tidak lepas dari keterbatasan pengetahuan dan pengalaman mereka, di satu pihak, dan pengaruh dan kondisi sosial-budaya zaman dan tempat mereka, di pihak lain. Konsekuensi logis dari pendekatan yang bersifat *fiqh oriented* itu adalah tuntutan agar norma-norma agama itu bisa diwujudkan dalam kehidupan masyarakat melalui institusi dan otoritas negara. Tanpa institusi dan otoritas penguasa norma-norma itu sulit dilaksanakan. Semua ini bisa terjadi dan terus terjadi, bagi Pak Djohan, karena Islam, termasuk di Indonesia tidak menggunakan filsafat dalam memecahkan masalah keagamaan. Filsafat dapat membantu secara metodologis, dan mendorong seseorang berpikir kritis, dengan

melihat asumsi-asumsi ideologis dari suatu pemikiran.

Menurut Pak Djohan, masyarakat Sunni memang sudah lama mencampakkan filsafat sehingga kemampuan untuk melakukan dialog intelektual pada tataran yang lebih tinggi dari sekadar keinginan untuk menerapkan norma-norma untuk kehidupan publik sangat langka. Maka yang lebih dominan dalam kehidupan masyarakat Sunni adalah pendekatan legalistik, dan karena itu menuntut formalisasi norma-norma agama dalam wilayah publik. Dari sinilah muncul tuntutan penerapan syariat Islam yang muncul di Indonesia belakangan ini.

Kenyataan masyarakat Indonesia yang seperti inilah yang membuat diskursus seperti sekularisme, liberalisme, dan pluralisme yang dikaitkan dengan kebebasan beragama menjadi sesuatu yang sulit dalam masyarakat. Menurut Pak Djohan perlu pengembangan kualitas intelektual masyarakat untuk dapat melihat masalah Islam lebih dalam, atau melampaui dari masalah fikih. Di sinilah sumbangan Pak Djohan dalam karirnya sebagai pemikir Islam, yaitu tanpa lelah, terus menerus menyosialisasikan perspektif baru yang diperlukan dalam melihat realitas umat Islam di Indonesia.

Misalnya dalam hal fatwa MUI tentang pluralisme, menurut Pak Djohan, dalam pengharaman pluralisme tersebut tampak kesalah-pahaman dan kerancuan. MUI menolak pluralisme karena mereka memahami pluralisme sebagai paham yang menganggap semua agama sama. Bagi Pak Djohan, anggapan ini jelas-jelas muncul akibat masih ada yang bersikeras mengatakan bahwa syariat Islam itu hanya satu, sebab Islam hanya satu, MUI tidak melihat dan mengakui realitas kehidupan umat Islam di Indonesia yang dalam kenyataannya berbeda-beda (plural). Sementara dalam kerancuan tersebut MUI menerima pluralitas. Ini menjadikan MUI lebih rancu lagi. Sebab, dengan sikap apa dan bagaimana kita menerima pluralitas masyarakat itu? Menurut Pak Djohan tidak ada jalan lain, ya dengan pluralisme. Munculnya ide pluralisme justru berangkat dari anggapan bahwa agama-agama pada dasarnya tidak sama, dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas masyarakat kita yang plural. Karena ada realitas yang berwujud plural dalam masyarakat Indonesia, maka kita perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu. Inilah pesan yang dibawa oleh pluralisme. Yakni, agar masyarakat Indonesia yang

bermacam-macam latar belakangnya, termasuk kehadiran berbagai agama dan pemeluknya, bisa hidup berbagi dan bersama di atas bumi yang sama, tanpa ada satu kelompok pun yang bersikap sebagai "pemegang sertifikat kepemilikan".

Dalam hal pluralisme ini Pak Djohan juga mengembangkan kemungkinan interpretasi yang lebih luas, misalnya dalam penerapan ajaran-ajaran agama, khususnya yang menyangkut kehidupan publik, yakni yang menyangkut kepentingan semua pihak, kita harus mempertimbangkan faktor *`urf* atau budaya setempat. Beberapa contoh yang sering dikemukakan oleh Pak Djohan.

Beberapa tahun yang lalu Pak Djohan diminta pendapat oleh seorang perempuan yang ditinggal wafat suaminya, yang kebetulan seorang ulama. Beliau menghadapi kasus pembagian waris dengan beberapa anak tirinya. Si ibu ini merasa pembagian waris itu tidak adil karena para anak tirinya menuntut agar harta itu dibagi menurut *fiqh farâ'idl* atau aturan-aturan tentang pembagian warisan di mana si ibu hanya mendapat seper-enambelas. Padahal kata beliau harta itu, terutama rumah, adalah juga berasal dari hasil kerjanya. Hasil dari jerih payahnya sebagai pembatik. Ketika hal ini disampaikan kepada seorang ulama keturunan Timur Tengah ia mengatakan pembagian warisan tidak bisa lain kecuali menurut *fiqh farâ'idl*. Kalau sebagian harta itu hasil jerih payah si ibu, itu salah sendiri kenapa dia mau bekerja, dan kenapa dia bersedia memakai uangnya untuk membeli rumah itu. Sebab nafkah, termasuk menyediakan tempat tinggal, adalah tanggung jawab suami. Ketika si ibu itu bertanya pada Pak Djohan, ia mengatakan bahwa dalam masyarakat muslim Banjar harta warisan itu disebut *harta parpantangan* yang harus dibagi dua dulu, sebelum dibagi waris. Harta tersebut adalah harta bersama suami-istri. Sebab separoh harta itu milik si ibu. Yang dibagi hanya yang separoh lagi, dan dari harta yang dibagi itu dia masih dapat bagian seper-enambelas. Konsep harta *parpantangan* itu muncul karena istri dalam masyarakat Banjar umumnya juga ikut bekerja mencari rizki. Dalam masyarakat Jawa Pak Djohan menyebutnya sama dengan harta *gono-gini*.

Contoh lain yang sering dikemukakan Pak Djohan adalah masalah zakat. Menurut fikih zakat atau aturan-aturan zakat, harta yang diambil sebagai zakat dari petani jauh lebih besar daripada pedagang. Hal ini bisa dipahami karena masyarakat Arab adalah

masyarakat pedagang. Yang memiliki tanah pertanian adalah orang yang kaya. Sebab di tanah Arab lahan pertanian terbatas dan mahal. Beda halnya dengan Indonesia. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat agraris. Pendapatan dari hasil pertanian sangat sedikit dan bagi kebanyakan petani jauh dari mencukupi. Kalau ketentuan fikih zakat seperti yang tercantum dalam buku-buku fikih itu yang dilaksanakan, maka bagi petani ketentuan semacam itu terasa tidak adil. Zakat pertanian itu sendiri mengandung persoalan ketika ada pembedaan jumlah presentase zakat atas pertanian tadah hujan dan memakai irigasi. Kadar zakat yang pertama lebih banyak daripada kadar zakat yang kedua, padahal penghasilan pertanian tadah hujan lebih sedikit daripada pertanian yang memakai irigasi. Kadar zakatnya mestinya dibalik, kalau tidak maka akan terjadi ketidak-adilan.

Menurut Pak Djohan, Kalau kita masih mempertahankan ketentuan-ketentuan zakat sebagaimana yang diatur dalam kitab-kitab fikih, itu sama artinya kita bersikeras istilah Pak Djohan "mempertahankan kendaraan onta, ketika orang lain sudah naik pesawat jet".

Dengan contoh-contoh ini Pak Djohan sangat sadar bahwa penerapan ajaran-ajaran Islam, khususnya yang menyangkut kehidupan publik, yakni yang menyangkut kepentingan semua pihak, harus dipertimbangkan faktor*'urf* atau budaya setempat. Sebab bagaimanapun penafsiran dan penerapan ajaran-ajaran agama tidak lepas dari konteks sosial budaya. Penafsiran dan penerapannya mestinya bersifat kontekstual. Di sini sebagai pemikir Pak Djohan segaris dengan kalangan yang biasa disebut "Islam Liberal" yang sangat sadar tentang arti penting "relativisme" dan "sinkretisme" yang sehat.

Menarik, bagi Pak Djohan, kita tidak mungkin menghindari "relativisme" dan "sinkretisme" dalam mengembangkan pemikiran keagamaan. Relativisme bagi Pak Djohan adalah sebuah keniscayaan sedangkan sinkretisme adalah sebuah kenyataan. Relativisme bagi Pak Djohan justru diperlukan karena kita memang makhluk yang bersifat relatif. Sebab yang bersifat mutlak hanyalah Tuhan.

Hanya Tuhanlah yang Mahamutlak Benar. Sedangkan pendapat kita bisa benar dan bisa salah. Karena itu kita tidak seyogianya memutlakkan pendapat kita. Kalau kita memutlakkan pendapat kita

sebagai sesuatu yang benar itu sama halnya men-"tuhan"-kan pendapat kita sendiri. Kata Pak Djohan, "Bukankah dalam pengalaman kita sehari-hari kita sering berubah pendapat? Pendapat yang kita anggap benar kemarin atau tadi pagi mungkin sekarang kita tinggalkan karena ternyata salah". Sebab selengkap apapun informasi yang kita terima pasti tidak sempurna, di samping kemampuan kita untuk menangkap juga mempunyai keterbatasan. Tidak mungkin penuh. Manusia memang bukan Tuhan. Manusia bagi Pak Djohan adalah makhluk *dla'îf* yang relatif.

Sementara soal "sinkretisme", bagi Pak Djohan sinkretisme tidak mungkin kita hindari. Kita ini hidup dalam lingkaran sistem sosial dan budaya yang bertumpang tindih. Pak Djohan menyontohkan yang paling sederhana adalah perkawinan. Sebagai muslim, misalnya kita melakukan akad nikah menurut *fiqh munâkahât* atau aturan-aturan pernikahan, upacara pestanya menurut adat suku kita, Jawa, Batak, Bugis atau suku apa saja, administarsi pencatatannya mengikuti aturan sekuler, yaitu negara. Ini sedikit-banyak menurut Pak Djohan telah bersifat sinkretis. Dan itu hal yang wajar, berkaitan dengan yang kaidah yang diajarkan dalam ushul fikih bahwa dalam penerapan syariat penting mempertimbangkan faktor *`urf* atau budaya setempat.

Dalam contoh yang lebih kompleks, umat Islam sekarang hidup dalam dunia global dengan pergaulan masyarakat majemuk. Kita hidup pada abad informasi. Kita tidak mungkin menutup diri kita untuk menerima informasi yang datang dari berbagai pihak. Malahan kita memerlukan sebanyak-banyaknya informasi agar kita tidak hidup seakan-akan di dalam tempurung. Termasuk dalam kaitan kehidupan beragama. Kita bisa dan perlu menimba berbagai nilai luhur yang dibawa oleh berbagai agama, karena hal itu akan memperkaya pengalaman keberagamaan kita. Ini tidak berarti lalu kita mencampuradukkan ajaran-ajaran agama. Juga perlu disadari bahwa dalam realitas dunia keagamaan, agama-agama besar, misalnya, memiliki pengelompokan masing-masing. Bagi Pak Djohan, agama-agama seperti Yahudi, Kristen, Islam, Sabiin, mungkin juga Bahai, dapat dikelompokkan sebagai agama *Ibrahimi*. Karena itu bisa dilihat bagaimana titik-titik kesamaan dalam akidah dan ibadah. Bagi Pak Djohan, bisa saja dalam perkembangan sejarah di masa lalu terjadi proses saling mempengaruhi, atau yang disebut "sinkretisme".

Begitu pula dengan agama-agama yang lahir di India seperti Buddha dan Jainisme, atau yang lahir di Tiongkok seperti Taoisme dan Konghucu, kita juga melihat kesamaan satu sama lain.

Bagi Pak Djohan, dalam kaitan dengan masalah relativisme dan sinkretisme dalam beragama ini, akhirnya semua itu terpulang pada penilaian kita sendiri, pada keputusan hati nurani kita. Pak Djohan sering mengutip Hadis Nabi, "Mintalah fatwa pada hati nuranimu sendiri." Pak Djohan tampak selalu mendorong untuk terus mempertimbangkan berbagai kemaslahatan dari sebuah keputusan pembaruan keagamaan. Bagi Pak Djohan pada akhirnya, agama itu pada dasarnya adalah penafsiran. Sedangkan penafsiran sering kali bersifat personal. Kalau saya mengatakan menurut agama begini, maka yang saya maksud dengan kata agama adalah "agama dalam pandangan saya". Demikianpun Islam, bukan hanya Islam *an sich*, tapi Islam menurut mazhab yang saya anut, lebih lanjut lagi, Islam menurut pemahaman saya sendiri. Di sinilah terletak nilai penting kesadaran akan kerelatifan pendapat kita agar kita tidak bertikai hanya karena perbedaan tafsir yang sama-sama bisa benar bisa salah. Apa yang kita yakini sebagai ajaran agama, bagaimanapun, lebih bersifat persepsi dan interpretasi manusia yang hidup dalam serba keterbatasan, baik pengetahuan maupun pengalaman.

Itu sebabnya dalam hal menjaga kehidupan plural, Pak Djohan terus mendukung sikap "relativisme internal" di kalangan kaum muslim, juga antaragama. Dan untuk bisa sampai pada sikap yang sangat penting ini, Pak Djohan sering mengingatkan bahwa sejarah perkembangan Islam di Indonesia penuh dengan sikap toleransi. Ia misalnya sering mencontohkan ketika *Kaum Muda* muncul di Sumatera Barat, dan Muhammadiyah, al-Irsyad, kemudian Persis lahir di Jawa, terjadi perdebatan dan polemik yang luar biasa menyangkut sebuah penafsiran Islam. Tapi sikap para ulama *Kaum Tua* di Sumatera Barat dan ulama-ulama pesantren di Jawa tidak minta penguasa untuk melarang kehadiran lawan-lawan mereka, atau memobilisasi massa untuk menghancurkan keberadaan mereka sebagai "sesat" misalnya. Yang terjadi malah sebaliknya, tidak jarang mereka berdebat, tetapi tetap bersahabat satu sama lain. Begitu juga dalam menghadapi kemunculan aliran Ahmadiyah di Indonesia sebelum kemerdekaan. Perdebatan dan polemik sengit terjadi tapi hak hidup kaum Ahmadiyah tidak diusik sedikitpun.

Kata Pak Djohan, sayang sekali di masa akhir-akhir ini, justru setelah kita merdeka, kecenderungan untuk menghancurkan kelompok yang beda pendapat muncul dalam masyarakat kita. Bahkan dengan cara yang kasar dan jauh dari nilai-nilai dan norma-norma akhlak agama. "Bayangkan saja", kata Pak Djohan, "Bagaimana mungkin ada orang yang salat, setelah mengucapkan salam yang berisi pesan agar membangun kehidupan yang penuh salam, rahmat, dan berkah ke kanan kirinya, lalu berlarian membawa pentung dan senjata tajam mengancam orang lain, mengganggu hak milik mereka, mengusir, dan merampas kebebasan mereka?" Kata Pak Djohan, ini adalah kenyataan, bukan karikatur, tapi kenyataan yang menggambarkan betapa jauhnya keadaan kita umat Islam di Indonesia dari pesan yang dibawa Nabi Muhammad, nabi pembawa rahmat untuk segenap makhluk. Dengan keadaan seperti ini, bagi Pak Djohan pendekatan yang bersifat substansial atas agama, akan lebih bisa berdialog dengan kelompok Islam lain, bahkan agama lain yang pada dasarnya memiliki pesan-pesan moral yang sama.

Sejak awal, Pak Djohan selalu menegaskan, misalnya kepada kami kolega maupun murid-muridnya, bahwa misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Pak Djohan telah mengelaborasi pikiran-pikiran pembebasan ini dalam tulisan-tulisannya. Semangat itu menurut Pak Djohan perlu terus dikembangkan, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sebagai sesat dan menyesatkan.

Kebebasan beragama diakui oleh Alquran. Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari *syari'ah*. Ini diungkapkan al-Syatibi dalam konsep *al-kullîyat-u 'l-khamsah,* lima hal pokok dalam syariah, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzu al-dîn*), menjaga nalar (*hifzu al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzu al-nashl*), menjaga harta (*hifzu al-mâl*), dan menjaga kehormatan (*hifzu al-'irdli*). Dalam *hifzu al-din*, Islam menjamin kebebasan seseorang untuk memeluk agamanya. Alquran juga menegaskan "Tidak ada paksaan dalam beragama".

Kebebasan-kebebasan asasi ini terkait dengan pluralisme. Pluralisme merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Ia mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial,

budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan dan bahkan makin lama makin menjadi keharusan perkembangan zaman. Artinya, masyarakat itu menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas ini supaya produktif, diperlukanlah sebuah pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan untuk saling belajar, dan mengembangkan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat atau harmoni, bukan konflik. Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil, dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog, saling pemahaman, toleransi, dan keterlibatan aktif membangun peradaban. Dalam soal dialog inilah, Pak Djohan dapat dianggap sebagai perintis—terutama sejak pertengahan 70-an—ketika ia mengembangkan sebuah "teologi kerukunan hidup beragama" dalam bentuk praksis, hingga tahun 90-an dengan mendirikan Interfidei di Yogyakarta dan ICRP di Jakarta.

Pak Djohan pernah bercerita, bahwa ketika Pak Mukti Ali memulai jabatan Menteri Agama beliau mengadakan sebuah proyek baru, yang disebut "Proyek Kerukunan Umat Beragama". Pak Djohan dipercaya memimpin proyek ini antara tahun 1973-1978. Proyek ini menyelenggarakan tiga kegiatan: Dialog Pemuka Agama, Penelitian Bersama, dan Darma Bakti Kemasyarakatan. Melalui kegiatan Dialog Pemuka Agama diselenggarakan pertemuan, di mana para pemuka agama hadir secara pribadi dan tidak mewakili lembaga-lembaga keagamaan. Tujuannya adalah untuk mengembangkan perkenalan secara personal antara para pemuka agama melalui perbincangan mengenai masalah-masalah sosial keagamaan. Mereka diminta menyumbangkan pemikiran untuk memecahkan masalah-masalah kemasyarakatan dari perspektif agama masing-masing. Yang menjadi target bukanlah kesepakatan pendapat di antara para pemuka berbagai agama itu, melainkan tumbuhnya perkenalan dan persahabatan di antara mereka—tidak saja dalam acara diskusi akan tetapi dalam acara santai seperti makan bersama sambil bercengkrama. Dari persahabatan pribadi itu diharapkan berbagai masalah yang kemungkinan timbul dalam konteks hubungan antarumat berbeda agama bisa diselesaikan melalui jalur persahabatan para pemuka agama.

Kedua, melalui kegiatan penelitian bersama beberapa peneliti dari berbagai perguruan tinggi agama. Kegiatan ini dilakukan untuk meneliti kehidupan umat beragama, potensi pranata-pranata dan lembaga-lembaga keagamaan, peluang kerja sama dan ancaman konflik dalam kehidupan masyarakat. Yang diharapkan tidak sekadar hasil penelitian mereka, tetapi juga terbentuk tim peneliti dari berbagai perguruan tinggi agama yang sewaktu-sewaktu dapat membantu memahami secara objektif masalah-masalah sosial keagamaan.

Ketiga, melalui Darma Bakti Kemasyarakatan, mahasiswa dari berbagai agama diberi fasilitas untuk menyelenggarakan *camping* bersama sambil melakukan bakti sosial di lingkungan di mana mereka menyelenggarakan *camping*. Acara ini mereka gunakan juga untuk menyelenggarakan diskusi tentang berbagai masalah. Tujuan program ini adalah memberikan kesempatan dan ruang bagi calon-calon pemuka agama dan pemikir keagamaan untuk mengembangkan hubungan lintas-iman.

Program semacam "Proyek Kerukunan Umat Beragama" atau istilah Pak Djohan, praksis dari "teologi kerukunan" yang telah dirintisnya itu, sekarang menjadi mapan dalam program-program di lingkungan antaragama dan antariman. Sayang sekali kegiatan ini terhenti setelah Pak Mukti Ali meninggalkan jabatan Menteri Agama. Menteri-menteri yang datang setelah beliau menurut Pak Djohan tidak lagi memiliki visi dan komitmen yang jelas untuk membangun hubungan yang harmonis di antara warga masyarakat yang berbeda latar belakang agama dan kepercayaan mereka.

Pak Djohan merasa mendapatkan sesuatu yang sangat bernilai dari pengalaman menyelenggarakan kegiatan program di atas. Khususnya dalam memperkaya pengalaman spiritualitas kita dari kekayaan agama-agama lain. "Dari tiap agama kita bisa mengambil mutiara kerohanian yang membuat cakrawala keagamaan kita menjadi lebih luas," begitu Pak Djohan biasa menyebut hikmah dari *passing over* dan *coming back* antaraiman yang sekarang populer dalam program-program antaragama dan antariman. Dari proses *passing over* dan *coming back* antaraiman ini, sebagai muslim, Pak Djohan bisa lebih menghayati ayat Alquran yang menegaskan bahwa manusia adalah satu umat; demikian juga ucapan Nabi Muhammad bahwa umat manusia adalah keluarga ilahi dan sebaik-baik manusia

adalah orang yang banyak berbuat kebaikan untuk manusia lain sebagai anggota keluarga ilahi.

Dari pengalaman bergelut secara praksis teologi kerukunan, pada era 90-an Pak Djohan mengembangkan ide-ide pluralisme. Ini diwujudkan dengan menjadi salah satu pendiri Institut Dialog Antariman (DIAN/Interfidei) di Yogyakarta, bersama Eka Darmaputera dan Th. Sumartana, dan kemudian ICRP yang didirikan bersama Abdurrahman Wahid, dan para aktivis antaragama.

Sejak era 90-an Pak Djohan, termasuk pelopor yang menegaskan pentingnya pluralisme bagi kehidupan agama-agama di Indonesia. Pluralisme muncul sebagai paham yang bertitik tolak dari perbedaan, bukan persamaan. Mereka yang menyebarkan pluralisme secara otomatis mengakui perbedaan dan persamaan sekaligus. Karenanya, pendapat yang menyatakan bahwa pluralisme memandang semua agama sama saja secara dangkal, adalah mustahil, karena dasar pluralisme adalah mengakui perbedaan. Bagi Pak Djohan, pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam Islam. Sehingga bagi Pak Djohan, ketika Ahmadiyah dizalimi masyarakat, misalnya, maka bagi Pak Djohan tindakan seperti itu tidaklah islami, dan melanggar harkat dasar martabat manusia, walaupun dilakukan mengatasnamakan pembelaan terhadap Islam. Karena bagi Pak Djohan, semua agama dan keyakinan diakui hak hidupnya dan berkembang di dalam Islam.

Pak Djohan sepanjang karirnya telah mengembangkan pluralisme. Pluralisme mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena tanpa pluralisme itu orang pasti akan bertahan atau defensif dengan agamanya sendiri-sendiri, dan tidak pernah mau belajar dari kearifan agama lain. Memang—seperti juga dianut Pak Djohan— seorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah "agama yang paling benar". Namun, di sisi lain, harus ada pengakuan yang tulus juga bahwa setiap agama mempunyai kebenarannya sendiri. Pak Djohan menyadari bahwa Islam misalnya, memiliki afinitas, yakni ada kebenaran yang sama dengan kebenaran dalam agama Yahudi dan Kristiani. Jadi, ada afinitas kebenaran-kebenaran dari berbagai agama yang juga harus diakui sebagai kesinambungan tradisi Ibrahim. Bahwa sebagai orang Islam atau

Kristiani misalnya, menganggap kebenarannya sendiri adalah yang paling benar, itu bagi Pak Djohan sah-sah saja, bahkan perlu. Tetapi mengklaim dan meyakini bahwa Islam atau Kristiani sebagai agama yang paling benar tidak berarti kita harus merendahkan apalagi menghina agama lain. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa agama orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu. Kesadaran sosial seperti inilah yang disebut Pak Djohan sebagai pluralisme agama. Sehingga pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama yang sama-sama otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia. Agama-agama berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Pengakuan bahwa semua agama adalah jalan keselamatan, yang berbeda-beda yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai dan tidak boleh ada diskriminasi. Tegasnya, pluralisme mengakui bahwa setiap agama yang otentik merupakan jalan keselamatan yang unik.

Bagi Pak Djohan tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Seringkali "orang-orang sekuler" mempertentangkan keteguhan beriman dengan toleransi, seolah tidak mungkin menjadi kesatuan: orang yang beriman pasti tidak toleran dan sebaliknya orang yang toleran pasti tidak beriman. Tetapi ini tidak berlaku bagi Pak Djohan yang telah berjuang untuk toleransi secara "militan". "Toleransi militan"—istilah yang mau saya pakai untuk perjuangan pluralisme Pak Djohan—adalah suatu pandangan bahwa perjuangan untuk mewujudkan toleransi antaragama dan antariman bisa merupakan bagian dari pergumulan iman sejati. Pak Djohan adalah pejuang toleransi yang militan.

Bagi Pak Djohan, iman yang benar tidak mendehumanisasi manusia-manusia dari kelompok lain sebagai musuh, kafir, atau sesat, melainkan justru mendorong upaya-upaya saling pengertian dan dialog sampai dimensi yang terdalam. Seseorang yang toleran secara sungguh-sungguh bukanlah sosok yang mudah goyah di tengah-tengah pluralisme nilai. Malah—seperti ditunjukkan dalam perjalanan hidup Pak Djohan—berupaya menemukan acuan-acuan kosmopolitan dari khazanah religiusnya untuk mendukung toleransi.

Dari sinilah timbul kondisi saling menyuburkan iman.

Karena itulah bagi Pak Djohan, pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman dan kearifan pemeluk agama lain.

Kesimpulan pikiran Pak Djohan ini banyak ditangkap teman dan murid-muridnya seperti terefleksi dalam berbagai karangan dalam buku ini, bahwa untuk mewujudkan pluralisme sejati diperlukan keberanian dari umat Islam maupun antaragama dan antariman untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Di dalam dialog itu manusia berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut bagi Pak Djohan sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan iman.

Tujuan dari dialog sendiri bagi Pak Djohan—belajar dari pengalaman perjuangan toleransinya yang panjang adalah—pada level doktrinal kita sama-sama tumbuh dan, pada level praktis kita sama-sama bersatu mengatasi problem-problem kehidupan, seperti bencana alam, perang, kebodohan, kemiskinan, pengangguran, dengan membangun kerjasama sosial mengonsentrasikan sumber-daya yang ada, waktu, keterampilan, dan ilmu agar masalah yang dihadapi dapat lebih efektif diatasi bersama. Hal ini akan lebih mungkin berhasil dicapai kalau dilakukan bersama-sama daripada sendiri-sendiri.

Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apapun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Bagi Pak Djohan, perbedaan dianugerahkan Tuhan bukan sekadar untuk saling mengenal, melainkan secara eksplisit di sana ada juga himbauan untuk bertukar nilai-nilai peradaban, untuk saling memberi dan menerima keberbagaian. Inilah hakekat dasar dari pluralisme, di mana Pak Djohan lebih dari 40 tahun terus setia dengan perjuangan membelanya, khususnya membela kebebasan beragama.

Pak Djohan memang seorang pejuang toleransi yang militan!

Selamat berulangtahun ke-70 Pak Djohan, doa saya dan seluruh

murid dan teman-teman semoga perjuangan Pak Djohan akan menjadikan Indonesia lebih adil, terbuka dan demokratis. Kami semua akan melanjutkan estafet perjuangan toleransi dan pluralisme yang sudah ditanamkan Pak Djohan pada kami selama bertahun-tahun dalam interaksi yang tak pernah kami lupa: Sosok Pak Djohan yang sangat rendah hati dan penuh kesabaran membantu kami tumbuh baik secara intelektual maupun spiritual. []

Catatan:

[1] Saya akan menggunakan bahan "Percakapan dengan Djohan Effendi" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010), h. 289-323.

BAGIAN PERTAMA

Jejak Djohan Effendi dalam Wacana dan Gerakan Keagamaan di Indonesia

Djohan Effendi dalam Peta Pemikiran Gerakan Islam

• *M. Dawam Rahardjo*

Gerakan mahasiswa di lingkungan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) pada dasawarsa 1960-an sepertinya memiliki kutub-kutub pemikiran dari sudut intelektual; secara politik membentuk kubu-kubu, dan secara sosiologis melahirkan kelompok-kelompok. Kubu terpenting sudah tentu adalah kubu Jakarta yang dikendalikan oleh mahasiswa-mahasiswa UI. Tokohnya adalah Sulastomo, Mar'ie Muhammad, Fahmi Idris, Ekky Syahruddin, Firdaus Wadjdi, Abdul Ghafur, dan Ismed Abdullah. Jika ditambah dengan IAIN Ciputat, tokohnya bisa ditambah dengan Nurcholish Madjid. Namun Nurcholish Madjid (Cak Nur) lebih berperan sebagai simbol keislaman, sedangkan aktor intelektual yang sesungguhnya adalah Mar'ie Muhammad, Ekky Syahruddin, dan Fahmi Idris.

Cak Nur sendiri yang namanya memang sangat menonjol, sesungguhnya adalah tokoh yang direkayasa, karena sangat simbolis dengan keunggulannya sebagai ulama-intelektual. Sejak tahun 1962-an, telah terjadi ketegangan antara PII (Pelajar Islam Indonesia) dan HMI karena perbedaan orientasi politik. HMI ingin independen, sedangkan PII cenderung mendukung partai politik Masyumi yang ketika itu telah dibubarkan dan membuat umat Islam terpojok di panggung politik.

Tapi, seorang pemikir dan tokoh terkemuka dari Yogya, yang menjadi Ketua Badan Koordinasi (Badko), Sularso, mempunyai ide untuk melakukan rekonsiliasi dengan Masyumi, tanpa meninggalkan sikap independensi HMI yang secara tegas mendukung Pancasila dan UUD 1945. Ketika Mohammad Roem terpilih menjadi Ketua Umum Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) di Malang, ia merencanakan mengkombinasikan dua pahlawan, yaitu Suharto,

pahlawan "Serangan 6 jam di Yogya" dari kalangan militer, dan pahlawan politik di meja perundingan KMB yang juga tokoh Masyumi. Tapi rezim Orde Baru ternyata menolak Roem dan menggantikannya dengan pasangan Djarnawi Hadikusumo-Lukman Harun sebagai pimpinan Parmusi, sedangkan Masyumi tetap dikucilkan, padahal mitra politik Masyumi, yaitu PSI, dirangkul.

Hal itulah yang merisaukan kelompok Yogya yang sangat dipengaruhi oleh Sularso, seorang pemikir yang sangat dihormati oleh dan sangat berpengaruh terhadap Cak Nur itu. Itulah yang melatarbelakangi ide untuk menokohkan Cak Nur yang ketika itu dikenal sebagai "Natsir Muda". Sularso adalah tokoh yang memimpin konspirasi menaikkan Cak Nur dari posisi Ketua IV menjadi Ketua Umum PB HMI. Perkiraannya adalah bahwa Cak Nur akan diterima oleh elite Masyumi sekaligus juga diterima oleh rezim Orde Baru, karena Cak Nur adalah pendukung Pancasila di kalangan HMI tapi memiliki otoritas keagamaan dan wawasan keislaman yang progresif. Konspirasi itu berhasil mengangkat Cak Nur sebagai Ketua Umum PB HMI dalam kongresnya di Solo tahun 1968.

Namun Cak Nur bukanlah tokoh politik. Ia adalah seorang pemikir keagamaan. Meski hidup dan aktif di lingkungan politik, Cak Nur tetap lugu dan polos di bidang politik. Karena itu peran politik HMI dilakukan oleh tokoh-tokoh semacam Mar'ie Muhammad, walaupun yang dipelajarinya adalah ekonomi-akuntansi di UI. Sungguhpun begitu, Cak Nur bukannya tidak mempunyai pandangan politik. Bahkan insting politiknya sangat tajam. Hal ini nampak dalam wacananya mengenai konsep negara Islam dan upayanya agar umat Islam tidak terpinggirkan dalam arus perpolitikan nasional, karena wacana negara Islam dan Piagam Jakarta-nya.

Intelektual Progresif

Cak Nur memang memiliki wawasan politik, tetapi polos dalam politik praktis. Ia ingin mengubah pemikiran politik Islam di Indonesia, tetapi tidak memikirkan implikasi politik praktisnya. Dengan pemikiran politiknya yang lebih berwawasan kebangsaan, ia memang berseberangan dengan Masyumi. Namun ia adalah orang yang paling bangga pada Masyumi, terutama pada tokoh semacam Mohammad Roem sebagai simbol demokrasi dan kebangsaan di lingkungan Islam di Indonesia. Ia menggambarkan Masyumi sebagai

partai yang berjalan di muka dalam demokrasi dan pembangunan ekonomi. Melalui tokoh Roem, ia juga menggambarkan Masyumi sebagai partai yang berwawasan pluralis yang disimbolkan dengan persahabatannya dengan PSI dan Partai Katholik.

Itulah kira-kira gambaran dari profil HMI Jakarta. Selain kelompok Jakarta, kelompok lain yang juga menonjol adalah kelompok Bandung, Yogya, dan Makassar. Kelompok-kelompok itu memiliki orientasi yang berbeda, namun sering juga membentuk aliansi, tergantung dari isunya. Jakarta sering mendapat oposisi dari Bandung dan Yogya. Dalam kaitan ini Jakarta acap kali berkoalisi dengan Yogya. Tapi Yogya, di bidang politik dan keagamaan, lebih cocok dengan Jakarta dan Makassar, sebaliknya bersaing dengan kelompok Bandung di bidang itu. Makassar lebih menonjol orientasi politiknya, sehingga selalu dekat dengan Jakarta. Namun melalui tokoh tertentu, Makassar juga bersekutu dengan Bandung dalam isu keagamaan. Peranan tokoh-tokoh memang sangat menonjol dalam pengelompokan dan orientasi perjuangan itu.

Pada dasarnya, kelompok Yogya berseberangan dengan kelompok Jakarta, di bidang orientasi politik. Namun, melalui tokoh seperti Cak Nur, Yogya bisa bergandengan tangan dengan Jakarta. Perbedaan antara Yogya dan Jakarta adalah bahwa Jakarta memiliki syahwat politik yang tinggi. Sebaliknya Yogya lebih berorientasi pada budaya, kemasyarakatan dan intelektual. Namun dalam perpolitikan mahasiswa, Yogya juga punya tokoh yang sangat piawai, yaitu Tawangalun. Perdebatan publik antara Tawangalun dan Marsilam Simanjuntak sangat mengesankan Nono Anwar Makarim. Namun, jika Cak Nur dikepung oleh lingkungan politik Jakarta, Tawangalun dikelilingi oleh lingkungan intelektual, budaya, dan kemasyarakatan Yogya.

Yogya dipimpin oleh tokoh-tokoh intelektual progresif, khususnya Sularso dan Sudjoko Prasodjo yang senior dan kemudian Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Mansur Hamid (mahasiswa asal Bugis). Wahib memasukkan saya dalam kelompok elite Yogya ini. Namun saya adalah orang yang paling dekat dengan dan mengaku murid Sularso dan Sudjoko Prasodjo. Sedangkan Wahib sangat dekat dengan Djohan Effendi dan Mansur Hamid, seorang pendidik dan qori' yang berpandangan sangat progresif dan pluralis di bidang keagamaan. Ia adalah teman seasrama saya di YASMA-Masjid Syuhada.

Saya sendiri pertama kali mengenal Abang Djohan Effendi dalam pengajian *Sunday Morning Class* yang diasuh Ustadz Irsyad dari Gerakan Ahmadiyah Lahore, Yogya. Ketika itu dia asisten Ustadz Irsyad, dan karena itu mahir dalam bahasa Inggris, bahasa yang dipergunakan oleh Ustadz Irsyad dalam ceramah-ceramahnya. Namun saya baru akrab dengan Djohan dalam HMI Cabang Yogya. Saya sendiri adalah kader PII di sekolah saya, SMP dan SMA Negeri dan di Madrasah Al-Islam Solo. Tetapi setelah masuk HMI, saya mengikuti paham HMI yang pro Pancasila. Pemikiran saya sangat dipengaruhi oleh Sularso dan Sudjoko Prasodjo.

Dalam kepengurusan HMI Cabang Yogya dan Badko Jawa Tengah, kami berempat tergolong ke dalam kelompok pemikir. Sedang pemikiran kami berkembang melalui kelompok studi Limited Group yang dipimpin oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali dengan sekretarisnya, Ahmad Wahib. Anggota grupnya termasuk Ichlasul Amal, M. Amien Rais, Yahya Muhaimin, Kuntowidjojo, Syu'bah Asa, Djohan Effendi, Mansur Hamid dan beberapa tokoh mahasiswa lainnya.

Lingkungan Pluralis

Pak Mukti Ali sangat dikenal sebagai guru besar ilmu perbandingan agama dan bersahabat dengan tokoh-tokoh seperti Driyarkara, Bekker, Dick Hartoko dan tokoh-tokoh Kristen lainnya. Jadi lingkungan kami cukup pluralis, yang belum ada di Jakarta atau kota-kota pusat pemikiran lainnya. Dalam kaitan ini kami mengikuti pimpinan Masyumi yang juga pluralis yang bersatu karena menghadapi musuh bersama, komunisme. Tapi saya sendiri, berbeda dengan teman-teman saya umumnya, tidak anti Marxis. Bahkan di lingkungan Masjid Syuhada, saya membentuk kelompok studi Marxisme. Saya banyak membaca buku-buku terbitan Yayasan Pembaharuan yang menerbitkan buku-buku Marxis. Tapi saya juga membaca buku-buku Marxis berbahasa Inggris terbitan Moskow dan Beijing. Saya juga banyak berteman dengan kawan-kawan saya di Lekra melalui Forum Remaja Nasional dari surat kabar *Nasional* Yogya.

Di bidang keagamaan, saya tertarik dengan literatur Ahmadiyah, khususnya Lahore. Saya juga berkenalan dengan seniman musik Lembaga Pendidikan PIRI dari Ahmadiyah Lahore. Saya bekerjasama dengan Pak Suhadi dalam membentuk Kelompok Pecinta Musik Muslim Yogya yang membentuk sebuah paduan suara yang

terkenal di Yogya. Kelompok ini juga yang melahirkan kelompok Mahana Patria HMI.

Kami berempat sangat intens berinteraksi di medan pelatihan kader-kader HMI Yogya. Sebagai aktivis Departemen Perkaderan dan Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam (LDMI), kami selalu terjun ”turun ke desa' melakukan pelatihan-pelatihan di pesantren-pesantren. Dari situlah saya berkenalan dengan dunia pesantren dan madrasah. Kami sendiri ikut serta merumuskan konsep parkaderan HMI yang dijalankan di seluruh Indonesia melalui forum senior training, di desa Brosot, Bantul, Yogya.

Cabang Yogya juga memelopori perumusan konsep 'Kepribadian HMI' yang naskahnya ditulis oleh Sularso dan disempurnakan oleh Sudjoko Prasodjo dan Yusuf Syakir. Itulah ideologi HMI sebelum NDP (Nilai-nilai Dasar Perjuangan), yang naskah awalnya ditulis oleh Cak Nur itu.

Djohan Effendi dan Ahmad Wahib adalah sejoli kelompok pemikir HMI Yogya. Pemikiran saya sendiri agak berbeda dengan mereka. Dalam teologi, kami sejalan, yaitu liberal-pluralis. Tapi kami berbeda dalam pusat perhatian. Djohan-Wahib lebih memperhatikan masalah demokrasi dan modernisasi, sedang saya lebih menekankan sosialisme dan nasionalisme. Dalam isu modernisasi, saya pernah terlibat dalam perdebatan dengan Ahmad Wahib. Ketika itu saya sangat kritis terhadap gagasan modernisasi dan lebih tertarik dengan isu keadilan sosial yang, saya kira, kurang menjadi perhatian Djohan-Wahib.

Saya pernah juga berseberangan jalan dengan keduanya di sekitar terpilihnya kembali Nurcholish Madjid sebagai Ketua PB HMI di Kongres Malang, 1970. Di Kongres kami kompak mendukung Tawangalun, yang ketika itu bersaing dengan Nazar Nasution yang didukung oleh Jakarta. Tapi ketika itu turun intervensi dari Cabang Bandung, yang dipelopori oleh Bang Imad (Imaduddin Abdurrahim) dan Endang Saifuddin Anshari. Kedua tokoh inilah yang mensponsori pemilihan kembali Cak Nur atas alasan ideologis. Bagi keduanya Cak Nur lebih menjamin hubungan HMI-Masyumi.

Menolak Cak Nur

Kami di Yogya memelopori gagasan menjadikan Pancasila sebagai ideologi gerakan Islam, terutama partai politik, serta meninggalkan wacana negara Islam dan Piagam Jakarta. Kami juga memelopori

wawasan liberal-pluralis yang memang mengarah kepada sekularisme yang pernah juga menjadi topik diskusi yang diajukan oleh Pak Mukti Ali, dengan membahas sebuah buku yang berjudul "Islam, Agama Sekuler". Di sinilah kami berseberangan dengan kelompok Bandung yang cenderung fundamentalis, Islamis. Inilah yang melatarbelakangi mengapa kami menolak Cak Nur, yang didukung oleh konspirasi kelompok Bandung, untuk dipilih kedua kalinya.

Karena itu, ketika ternyata Cak Nur terpilih kembali, maka kelompok Yogya melakukan oposisi dengan tidak mau mencalonkan aktivis Yogya dalam kepengurusan HMI. Tetapi saya tidak termasuk orang yang menolak Cak Nur, dan tidak menaruh curiga terhadap pemikirannya. Kebetulan, dalam suatu rapat yang tidak diikuti oleh Djohan-Wahib, pengurus HMI Cabang Yogya mencalonkan Gambar Anom menjadi Sekjen PB-HMI. Usul itu diterima. Karena saya ikut serta dalam rapat dan kenyataan bahwa Gambar Anom adalah teman dekat saya seasrama, maka saya dinilai mengkhianati komitmen untuk beroposisi. Dengan latar belakang itulah Djohan-Wahib memutuskan keluar dari HMI.

Walaupun kedua orang itu kecewa dengan saya, persahabatan kami tidak rusak. Kebetulan saya lebih dulu lulus dari Fakultas Ekonomi UGM tahun 1969 dan telah kawin, sehingga saya lebih dahulu mengadu untung ke Jakarta. Di Jakarta, saya memang aktif membantu PB HMI dan sering berdiskusi dengan Mar'ie Muhammad, seorang teman yang sangat mengenal saya dan menghargai saya yang memiliki potensi pemikiran, walaupun ketika itu saya berprofesi di Bank of Amerika. Mar'ie-lah yang memberi tahu kepada saya, bahwa Nono Anwar Makarim menjadi Direktur LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan, Ekonomi Sosial). Pada waktu itu saya bergaul erat dengan "Trio-Bimbo"; Adi Sasono, Sugeng Saryadi, dan Fahmi Idris melalui forum majalah *Mimbar Demokrasi* yang mereka dirikan. Cak Nur sendiri ketika itu diangkat sebagai Pemimpin Redaksi, sehingga kami erat bergaul.

Pada tahun 1970, di bulan Januari, sehabis lebaran, Cak Nur memberikan tausiyah lebaran dan diskusi bersama HMI-PII-GPI di Gedung GPI Menteng Raya, Jakarta Pusat. Sebenarnya yang diminta memberikan ceramah adalah Dr. Alfian, tokoh pemikir muda yang berasal dari PII. Tapi karena Alfian berhalangan, maka penceramah digantikan oleh Cak Nur.

Ternyata ceramahnya yang berjudul ”Menyegarkan Kembali Pemikiran Keagamaan dalam Islam” itu berdampak menggemparkan karena tiga pandangan yang dianggap kontroversial. Pertama adalah pemikirannya mengenai perlunya sekularisasi dan liberalisasi dalam pemikiran keagamaan. Kedua, sikap terhadap Islam politik yang dirumuskan dalam perkataan ”Islam Yes, Partai Islam No”. Dan ketiga adalah penilaian bahwa Muhammadiyah sudah berhenti menjadi organisasi pembaru, sebaliknya nampak gejala-gejala pembaruan dalam organisasi Nahdhatul Ulama walaupun masih setengah hati atau gamang. Ketiga pandangan itu menimbulkan reaksi dari berbagai kalangan, tapi semua mengarah pada penolakan gagasan Cak Nur.

Begitu selesai orasi, saya langsung bersorak, menyambut gagasan Cak Nur. Tapi saya juga memperkirakan bahwa pandangan itu pasti akan menimbulkan kontroversi. Tindakan yang langsung saya lakukan adalah mengirim naskah itu kepada Wahib, dan Wahib menunjukkan naskah pidato itu kepada teman-teman di Yogya. Saya katakan pada Wahib bahwa dugaan kami bahwa Cak Nur sudah terjebak dengan pemikiran kelompok Bandung tidak benar. Kabar dari saya itu agaknya mengubah sikap teman-teman Yogya.

Beberapa waktu kemudian, Wahib dan Djohan datang ke Jakarta. Saya membantu mereka mencari pekerjaan. Karena kami dekat dengan Pak Mukti, yang sudah menjabat Menteri Agama dalam Kabinet Pembangunan I, maka saya ikut mencarikan jalan Djohan ke Departemen Agama. Wahib sendiri saya tawari kerja di LP3ES, walaupun saya mengajukan Wahib agar menyelesaikan dulu studinya di MIPA-UGM, karena Wahib sendiri sudah menjadi asisten dosen Prof. Baiquni. Ternyata Wahib, sebagimana beberapa teman yang lain seperti Aldy Anwar dari ITB dan Abdullah Ghazali dari UGM, yang kesemuanya mahasiswa yang cerdas dan intelektual yang berbakat, memilih untuk tidak melanjutkan studi dengan alasan yang berbeda-beda. Tahu-tahu, Wahib sudah menjadi calon reporter Majalah Berita Mingguan *Tempo*. Ia sendiri sudah beberapa kali membuat tulisan yang bagus, misalnya mengenai Pesantren Darul Falah, di bawah bimbingan Syu’bah Asa yang terlebih dahulu menjadi anggota redaksi *Tempo*.

Pidato Keagamaan Suharto

Djohan pun berhasil masuk ke Departemen Agama. Menyusul

kemudian rekan dekat kami, Amidhan Pahuluan yang semula, setelah lulus, menjadi pedagang di Banjarmasin. Sebelum keluarnya Fatwa MUI 2005, kami bertiga adalah kawan akrab, bahkan seperti bersaudara. Dan saya pun pernah duduk sebagai anggota MUI. Amidhan sendiri, sebelum menjadi salah seorang Ketua MUI, pernah menduduki jabatan karier tertinggi di Departemen Agama, sebagai Direktur Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, dan pernah membantu saya naik haji.

Namun hubungan saya dengan Amidhan terasa retak sejak Fatwa MUI yang amat saya tentang karena berlawanan dengan pandangan saya yang liberal-pluralis, walaupun kami tetap akrab secara pribadi. Dalam pertemuan-pertemuan, Amidhan sering mendahuluinya menyapa. Ketika saya sakit ia pun menengok saya dan sering mengirim salam lewat teman-teman. Tapi saya sendiri tidak menyangka dan bahkan kaget, bahwa ia, yang dulu berada dalam lingkungan progresif di Yogya, tahu-tahu berhaluan fundamentalis yang amat saya tentang.

Sebaliknya saya dan Djohan makin erat dalam memperjuangkan kebebasan beragama. Djohan sendiri ketika bertugas di Departemen Agama, mula-mula sebagai pembantu dekat Prof. Mukti Ali, mendapat tugas untuk membina kerukunan hidup beragama, baik internal Islam maupun eksternal dengan agama-agama. Pandangan Djohan dan Amidhan bertolak belakang, mungkin karena posisi yang berbeda di Departemen Agama. Amidhan membina internal umat Islam, Djohan membangun hubungan dengan agama-agama lain dan mengikuti pandangan pluralis Mukti Ali, guru dan panutan kami semua.

Kemudian, setelah lepas dari jabatan Ketua Litbang Depag, Djohan berpindah kantor ke lingkungan Sekretriat Negara, ketika menterinya Moerdiono. Ternyata kedua orang itu cocok. Mengikuti bosnya, sebagai *ghost-writer* Djohan ditugaskan menulis naskah pidato-pidato Presiden Suharto, terutama di bidang keagamaan. Itulah sebabnya, pidato-pidato keagamaan Pak Harto cukup bermutu dan mengikuti selera pluralis. Jika mendengar pidato Pak Harto tentang agama, saya selalu teringat Djohan Effendi yang lemah lembut seperti laiknya orang Banjar yang saya kenal.

Kombinasi Intelektualitas dan Spiritualitas

Tapi pandangan keagamaan Djohan sangat kokoh. Ia sangat kritis

terhadap keberagamaan umat Islam, walaupun sikap itu tidak ia bawakan di muka umum, karena ia juga bersikap hati-hati. Djohan adalah orang yang banyak membaca dan tinggi ilmu agamanya. Ia juga orang yang kontemplatif dan sekaligus rasional.

Sebagai orang Ahmadiyah, kepribadiannya adalah kombinasi dari intelektualitas dan spiritualitas. Sikap saya yang simpatik dan empatik kepada Ahmadiyah, baik aliran Qadian maupun Lahore, antara lain karena dipengaruhi oleh Djohan Effendi ini. Walaupun sering menyerang akidah Kristen, kebanyakan orang Ahmadiyah tidak membenci orang Kristen, karena itu mereka mau membaca Bibel. Tapi pada dasarnya Ahmadiyah itu adalah sebuah gerakan pasivis dan memegang prinsip cinta kasih. Orang Ahmadiyah adalah juga taat sebagai warga negara di manapun mereka hidup. Di Indonesia, walaupun diserang, dilukai bahkan dibunuh, mereka tidak mau membalas dengan serangan atau tindakan kekerasaan lainnya. Dalam kasus kekerasan di Indonesia yang tidak mendapatkan perlindungan dari pemerintah, Djohan menganjurkan agar orang Ahmadiyah hijrah atau minta suaka politik saja ke negara lain. Di mana-mana di dunia, jemaat Ahmadiyah tidak aman di negara muslim, tetapi aman dan damai di negara-negara non-Muslim.

Sebenarnya, semua negara muslim yang berazas sekuler seperti Indonesia memerlukan otoritas yang didukung oleh semua organisasi keagamaan. Tapi fungsi otoritas ini bukanlah memelihara ortodoksi dan hegemoni kelompok mayoritas, melainkan melindungi semua aliran keagamaan, agar terhindar dari kesesatan. Tapi kesesatan di sini bukan penyimpangan dari paham yang dominan dari segi akidah dan ibadah, melainkan dari pelanggaran hukum dan penciptaan keonaran dan kekerasan dalam kehidupan beragama. Dengan perkataan lain, fungsi dan tujuan otoritas keagamaan itu adalah melindungi kebebasan beragama dan beribadah, dan mengembangkan kerukunan dalam kehidupan beragama.

Bidang inilah yang ditekuni oleh Djohan Effendi hingga sekarang, di mana ia bersama tokoh pejuang kesetaraan gender, Dr. Musdah Mulia dan tokoh-tokoh antar-agama, membentuk *Indonesian Conference on Religion and Peace* (ICRP). Kerukunan agama sangat nampak nyata dalam organisasi dengan tingkat *trust* yang tinggi. Sekat-sekat kepercayaan benar-benar tidak ada, walaupun tiap-tiap orang tetap mempertahankan iman mereka masing-masing.

Ketika saya berdiskusi tentang Islam dengan Djohan Effendi dan datang Romo Hariyanto, kami tidak menghentikan pembicaraan, karena tidak ada yang perlu dipersembunyikan di antara kami. Dr. Musdah Mulia yang tetap memakai jilbab itu, selalu saya jumpai ketika kami bergiliran menunaikan salat zuhur atau asar. Djohan Effendi mewarisi Mukti Ali sebagai patron muslim dalam bergaulan antar-agama. []

Jakarta, 17 Februari 2009

TORERANSI AGAMA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK: PERSPEKTIF MUSLIM INDONESIA

• *Azyumardi Azra*

> "There can be no doubt about religiously heterogenous quality of the dawning postmodern world. Not only do we live on a spiritually multiplex globe, but nearly every continent, nation, and city itself increasing pluralistic." (Cox 1984: 223).
> Islam accords to these two religions [Judaism and Christianity] special status. First, each of them is the religion of God. Their founders on earth—Abraham, Moses, David, Jesus—are the prophets of God. What they have conveyed the Torah, the Psalms, the Evangels-are revelations from God. To believe in these prophets, in the revelations they have brought, is integral to the very faith of Islam. To disbelieve them—nay, to discriminate between them—is apostasy". (al-Faruqi & al-Faruqi 1986: 191).

DJOHAN EFFENDI ADALAH SALAH SATU SOSOK PENTING DALAM UPAYA pengembangan kehidupan keagamaan yang lebih dialogis, harmonis, dan toleran dalam era Indonesia modern. Kehidupan keagamaan—baik intra maupun antaragama—seperti itu tentu saja merupakan kebutuhan yang senantiasa harus diperjuangkan, bukan hanya untuk umat beragama itu sendiri, tapi juga untuk kepentingan keberlanjut-an negara-bangsa Indonesia.

Mas Djohan—sebagaimana ia biasa dipanggil—dalam berbagai kapasitas yang dipegangnya, baik dalam struktur negara maupun di lingkungan '*civil society*', selalu berusaha mendorong terciptanya kehidupan keagamaan yang penuh toleransi, yang kondusif untuk kemajuan bangsa. Makalah ini merupakan sebuah '*tribute*' kecil bagi Mas Djohan yang telah diberkahi Allah swt. menjangkau usia 70 tahun.

Klaim Eksklusif dan Kerukunan

Sebagaimana agama-agama lain, Islam jelas mengandung klaim-klaim eksklusif. Bahkan mengingat kenyataan bahwa Islam adalah agama wahyu, eksklusivisme Islam itu, dalam segi-segi tertentu bisa sangat ketat. Hal ini terlihat jelas, misalnya, dalam dua kalimah syahadat yang merupakan kesaksian dan pengakuan terhadap kemahamutlakan Allah swt. dan sekaligus keabsahan kerasulan Muhammad. Pengakuan tentang kemahamutlakan Allah, yang disebut sebagai doktrin *tawhîd,* merupakan salah satu konsep sentral Islam; begitu pula kesaksian tentang Muhammad sebagai rasul terakhir yang diutus Allah ke muka bumi ini.

Namun penting dicatat, di samping klaim-klaim eksklusif tersebut, Islam juga memberikan penekanan khusus pada inklusivisme keagamaan, sebagaimana bisa disimak dari sejumlah ajaran al-Qur'ân dan hadîts. Untuk kepentingan kertas kerja ini, pembahasan akan dipusatkan pada inklusivisme Islam, yang dapat dilihat pada dua tingkatan: tingkatan doktrin, konsep, dan gagasan; dan pada tingkatan historis, tegasnya pengalaman masyarakat-masyarakat muslim dalam mengimplementasikan inklusivisme Islam. Pada tingkatan kedua ini, perhatian khusus akan diberikan secara singkat kepada pengalaman historis kaum muslimin Indonesia yang merupakan mayoritas penduduk di negara ini, dan dilengkapi dengan beberapa prasyarat umum yang diperlukan dalam mengembangkan inklusivisme Islam di Indonesia pada masa kontemporer.

Lebih dari seribu tahun kaum muslim dan Kristiani telah mencoba mengembangkan gagasan-gagasan kerukunan hidup antarumat beragama berdasarkan kepercayaan mereka masing-masing. Sejak masa pertengahan, dialog-dialog antaragama yang pertama dalam sejarah telah mulai dilakukan di istana-istana para penguasa muslim di Baghdad dan Andalusia. Tetapi saling pengertian dan kerukunan timbal balik tidak berkembang sebagaimana diharapkan karena adanya prasangka dari masing-masing pihak dan situasi politik yang tidak menguntungkan.

Dalam kerangka itu, para teolog muslim (*mutakallimun*) mempelajari Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru untuk menyanggah ketuhanan Yesus dan, karena al-Qur'an menolak bahwa Yesus disalib, mereka menganggap penganut Kristiani telah menyelewengkan kitab suci. Sebaliknya, para teolog Kristen mempelajari Islam untuk

membuktikan bahwa Islam adalah agama *bidat* dan anti-Kristus. Hanya sebagian kecil di antara para teolog dari kedua belah pihak yang mampu mencapai pengertian lebih baik tentang kedua agama Ibrahim ini.

Teologi dalam pembicaraan ini tidak terbatas pada *discourse* tentang Tuhan sebagai salah satu aspek yang paling sentral dari agama mana pun. Secara tradisional, dalam Islam *discourse* tentang teologi menyangkut tiga hal besar: sifat iman dan status muslim yang melakukan "dosa besar"; determinisme dan kebebasan manusia; dan sifat-sifat Tuhan. Dalam dunia pemikiran dan intelektualisme muslim, *discourse* mengenai teologi tidak lagi terbatas pada ketiga hal ini, tetapi juga telah masuk ke wilayah lain, sehingga memunculkan berbagai macam "teologi", seperti teologi tanah (Hassan Hanafi), teologi lingkungan hidup (Seyyed Hossein Nasr), teologi pembebasan, dan sebagainya. Mempertimbangkan perkembangan ini, *discourse* tentang "teologi kerukunan umat beragama" merupakan hal yang cukup absah pula.

Kerukunan Agama: Bingkai Teologis Islam

Perspektif teologi Islam tentang kerukunan hidup antaragama—dan konsekuensinya, antarumat beragama—berkaitan erat dengan doktrin Islam tentang hubungan antara sesama manusia dan hubungan antara Islam dengan agama-agama lain. Perspektif Islam tersebut, seperti akan kita lihat, tidak hanya berangkat dari kerangka-kerangka teologis Islam itu sendiri, tetapi juga berpijak dari perspektif Islam mengenai pengalaman historis manusia sendiri, dalam hubungannya dengan agama-agama yang dianut oleh umat manusia.

Islam pada esensinya memandang manusia dan kemanusiaan secara sangat positif dan optimistis. Menurut Islam, manusia berasal dari satu asal yang sama; keturunan Adam dan Hawa. Meski berasal dari nenek moyang yang sama, tetapi kemudian manusia menjadi bersuku-suku, berkaum-kaum, atau berbangsa-bangsa, lengkap dengan kebudayaan dan peradaban khas masing-masing. Semua perbedaan dan distingsi ini selanjutnya mendorong mereka untuk kenal-mengenal dan menumbuhkan apresiasi dan respek satu sarna lain. Perbedaan di antara umat manusia, dalam pandangan Islam, bukanlah karena warna kulit dan bangsa, tetapi hanyalah tergantung

pada tingkat ketakwaan masing-masing (Q.S. al- Hujurât 49: 13). Inilah yang menjadi dasar perspektif Islam tentang "kesatuan umat manusia" *(universal humanity),* yang pada gilirannya akan mendorong berkembangnya solidaritas antar-manusia *(ukhûwah insânîyah* atau *ukhûwah basyarîyah).*

Lebih jauh, menurut Islam, manusia dilahirkan dalam keadaan suci (*fithrah).* Dengan fitrahnya, setiap manusia dianugerahi kemampuan dan kecenderungan bawaan untuk mencari, mempertimbangkan, dan memahami kebenaran, yang pada gilirannya akan membuatnya mampu mengakui Tuhan sebagai sumber kebenaran tersebut. Kemampuan dan kecenderungan inilah disebut sebagai sikap *hanîf* (al-Rûm 30:30). Atas dasar prinsip ini, Islam menegaskan prinsipnya bahwa setiap manusia adalah *homo religious.*

Di dalam tradisi Arabia pra-Islam, orang-orang ini dikenal sebagai *hanîfiyah,* yakni mereka yang menolak setiap pengasosiasian "tuhan-tuhan palsu" *(pseudo-gods)* dengan Tuhan yang sebenarnya, karena perbuatan semacam ini adalah *"syirk" (associationism),* mempersekutukan Tuhan. Lebih jauh lagi, orang-orang Hanifiyah menolak untuk berpartisipasi dalam ritual-ritual pagan, dan berusaha mempertahankan kesucian teologi dan etik mereka. Orang-orang Hanifiyah mengetahui dan memahami banyak hal tentang agama. Berkat kecenderungan mereka untuk selalu berupaya menemukan kebenaran yang sejati itu, orang-orang *hanîf* pada gilirannya menjadi orang-orang yang berpegang teguh pada monoteisme yang ketat *(strict monotheism).* Di dalam al-Qur'an, manusia *hanîf ini* diidentifikasikan dengan Nabi Ibrahim yang dalam pencarian kebenaran pada akhirnya menemukan Tuhan yang sejati. Ibrahim, tentu saja dikenal sebagai panutan tiga agama wahyu: agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Ketiga agama ini di kalangan ahli perbandingan agama disebut sebagai agama Abrahamik *(Abrahamic religions).* Nabi Muhammad yang mengetahui betul tentang orang-orang *hanîf* ini pernah menyatakan, bahwa "Islam identik dengan Hanifiyah" (al-Faruqi & al-Faruqi, 1986: 61).

Identifikasi orang *hanîf* dengan Islam memperkuat pandangan banyak ulama, bahwa "islam" (dengan "i" kecil) merupakan agama fitrah *(dîn al-fithr)* yang telah disampaikan Tuhan sejak masa Nabi Adam dan dilanjutkan oleh nabi-nabi dan rasul-rasul selanjutnya. Tetapi jelas, tidak semua manusia-karena berbagai alasan mengikuti

fitrahnya untuk menjadi *hanîf;* banyak di antara mereka bukan hanya tidak mengikuti sepenuhnya "islam" yang dibawa Nabi Adam dan nabi-nabi selanjutnya, tetapi bahkan menyimpang jauh dari tradisi monoteistik. Di sinilah, Nabi Muhammad menyampaikan Islam (dengan "I" besar) sebagai bentuk final dari "islam" yang dibawa nabi-nabi terdahulu.

Dengan demikian, kemajemukan keagamaan di antara umat manusia tidak terelakkan lagi; bahkan kemajemukan ini telah merupakan hukum Tuhan *(sunnatullâh)*. Karena itu, agama (dalam hal ini, Islam) tidak boleh dipaksakan oleh siapapun kepada siapa pun, karena jika Tuhan menghendaki, maka semua manusia akan beriman (Q.S. al-Baqarah 2:256; Yunus 10: 99).

Jika Islam menolak pemaksaan agama, bagaimana halnya dengan dakwah? Islam seperti agama-agama lain, tidak dapat mengelakkan diri dari penyebaran misinya yang dipercayai mempunyai kebenaran eksklusif.

Islam tentu saja mewajibkan kepada para pemeluknya untuk menyampaikan pesan-pesan Islam melalui dakwah-panggilan kepada kebenaran agar manusia yang bersangkutan dapat mencapai keselamatan dunia dan akhirat (Q.S al-Nahl 16:125; al-Hajj 22: 67; Fushshilat 41:33). Karena dakwah merupakan "panggilan", konsekuensinya adalah bahwa ia harus tidak melibatkan pemaksaan—*lâ ikrâha fi al-dîn* (Q.S al-Baqarah 2:256).

Dengan demikian jelas, Islam mengakui hak hidup agama-agama lain; dan membenarkan para pemeluk agama-agama lain tersebut untuk menjalankan ajaran-ajaran agama masing-masing. Di sinilah terletak dasar ajaran Islam mengenai toleransi beragama, yang dalam konteks historis akan dikemukakan di bawah.

Dalam hubungannya dengan agama-agama lain, al-Faruqi & al-Faruqi menjelaskan, Islam memberikan keistimewaan khusus kepada agama Yahudi dan Kristen. Kehormatan yang diberikan Islam kepada Judaisme dan Kristianitas, para pendiri, kitab suci, dan para penganut keduanya (yang di dalam istilah a1-Qur'an disebut *ahl al-kitâb)* bukanlah sekedar basa-basi, tetapi merupakan pengakuan terhadap kebenaran kedua agama tersebut. Lebih jauh lagi kedudukan sah kedua agama ini bukan bersifat sosio-politis, kultural ataupun peradaban, melainkan bersifat keagamaan; tegasnya menduduki posisi yang distingtif dalam doktrin Islam itu sendiri.

Dalam hal ini, Islam betul-betul unik, karena tidak ada agama manapun di dunia yang menjadikan kepercayaan pada kebenaran agama lain sebagai syarat yang perlu bagi keimanan agamanya sendiri. Mempertimbangkan kenyataan ini, tidak aneh kalau Glasse (1991: 27) menyatakan, kenyataan bahwa sebuah Wahyu (Islam) menyebut (wahyu-wahyu) lain sebagai absah merupakan peristiwa luar biasa dalam sejarah agama-agama.

Islam secara eksplisit mengajarkan bahwa fenomena kenabian merupakan suatu hal yang bersifat universal. Dan karena itu, tidak berlaku penilaian (ketentuan) Tuhan terhadap manusia, kecuali setelah Ia mengutus seorang rasul kepada kelompok manusia tertentu (Q.S. al-Isra' 17:15; Yunus 10: 47). Keadilan mutlak Tuhan menghendaki, bahwa tidak seorang pun dapat memikul tanggung jawab kecuali setelah hukum Tuhan disampaikan. Penyampaian hukum Tuhan tersebut pada gilirannya menghendaki pengutusan nabi atau rasul. Sebagian nabi-nabi atau rasul-rasul itu disebutkan dalam al Qur'ân (Q.S. al-Mu'min 40:78), dan sebagian besar lagi tidak; atau sebagian mereka diketahui secara meluas, dan lebih banyak lagi tidak.

Karena itu, dalam kaitan tersebut, tidak mengherankan jika terdapat ulama yang berpendapat bahwa *ahl al-kitâb*—yakni mereka yang menerima kitab suci dari Tuhan—tidak terbatas pada penganut Yudaisme dan Kristianitas. Menurut Nurcholish Madjid, Muhammad Rasyid Ridha, pemikir pembaharu terkenal asal Mesir, misalnya, berpendapat bahwa di luar kaum Yahudi dan Nasrani juga terdapat *ahl al-kitâb.* Ridha tidak hanya memasukkan penganut agama Majusi (Zoroaster), Shabi'in ke dalam golongan *ahl al-kitâb,* tetapi juga pengikut Hindu, Buddha dan Konfusianisme (Cf. Madjid, 1995: 81-84). Dalam bukunya yang lain, Nurcholish Madjid mengutip `Abd al-Hamid Hakim, tokoh pembaru asal Sumatra Barat, yang berpendapat "lebih maju" lagi daripada Ridha. Menurut Abd al-Hamid Hakim, Hindu, Buddha, dan agama-agama Cina dan Jepang juga termasuk agama *ahl al-kitâb,* karena dalam pandangannya, agama-agama tersebut bermula dari dasar ajaran tauhid (Madjid, 1992: lxxii).

Pandangan Abd al-Hamid Hakim ini selaras dengan penjelasan al-Faruqi & al-Faruqi. Menurut kedua sarjana terakhir ini, Islam memandang bahwa semua nabi mempunyai satu esensi ajaran yang mengandung dua unsur: ajaran tauhid dan ajaran moralitas untuk mengerjakan perbuatan baik dan menghindarkan perbuatan jahat.

Setiap nabi--baik yang diketahui ataupun tidak, membawa wahyu atau ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku bagi masyarakatnya masing-masing; dan, dengan demikian, yang relevan dengan kondisi-kondisi sosio-historis mereka. Faktor-faktor sosio-historis ini merupakan salah satu penyebab utama terjadinya kemajemukan, keragaman keagamaan dalam perkembangan sejarah manusia. Terlepas dari soal kemajemukan itu, pandangan Islam tentang wahyu dan penyampaian hukum-hukum Tuhan ini menjadi salah satu faktor pemersatu manusia atas-dasar kesamaan prinsip-prinsip agama dan moralitas (al-Faruqi & al-Faruqi, 1986: 193).

Dalam konteks terakhir ini, Islam sangat menekankan kepada para penganutnya untuk mengembangkan *common platform,* yang di dalam istilah al-Qur'an (S Âli 'Imrân 3: 64) disebut *kalîmatun sawâ,* dengan penganut agama-agama lain. *Common platform* itu hendaklah dibangun atas dasar keimanan yang benar, yakni *tauhîd,* Keesaan Tuhan. Dari dasar inilah selanjutnya dikembangkan titik-titik temu dalam berbagai lapangan kehidupan. Dengan mengembangkan titik-titik temu—bukan perbedaan-perbedaan—dapat diciptakan kehidupan bersama yang toleran, saling menghargai, dan saling mempercayai.

Pengembangan *kalîmatun sawâ* dalam aspek-aspek tertentu yang berkaitan dengan teologi, doktrin dan, tentu saja, ritual, tampaknya sulit dicapai; dan mungkin tidak perlu, karena dapat menjurus kepada "penyatuan" agama-agama, yang tentu saja sulit diterima oleh pihak agama mana pun. Karena itu, *common platform* tersebut dapat dan seyogyanya bertitik tolak dari aspek etis agama-agama, tanpa harus berarti menjadikan agama sebagai ajaran etis dan moral belaka, sehingga agama menjadi semacam humanisme universal saja. Jelas, bahwa seluruh agama hampir sepenuhnya sepakat tentang yang baik dan yang buruk pada berbagai tingkat kehidupan manusia.

Pengalaman Historis Muslim

Berdasarkan kerangka doktrinal Islam yang dikemukakan secara singkat tadi, kaum muslim mengimplementasikan "teologi kerukunan" Islam sepanjang sejarah. Nabi Muhammad sendiri memulai pengalaman itu, ketika ia hijrah ke Madinah pada 622 M. Pembentukan negara-kota Madinah, tidak ragu lagi, merupakan momen historis sejauh menyangkut implementasi kerangka teologi, doktrin, dan gagasan kerukunan keagamaan Islam terhadap para

penganut agama lain, dalam konteks ini, khususnya agama Yahudi dan Nasrani.

Momen historis itu adalah penetapan Piagam Madinah—atau sering juga disebut Konstitusi Madinah—oleh Nabi Muhammad. Dalam konstitusi ini, secara tegas dinyatakan hak-hak penganut agama Yahudi untuk hidup berdampingan secara damai dengan kaum muslim. Kaum Yahudi menerima Konstitusi Madinah secara sukarela. Berkat konstitusi ini, kaum Yahudi terangkat dari sekedar klan kesukuan menjadi warga negara yang sah. Dalam seluruh entitas politik atau negara Islam sepanjang sejarah, kaum Yahudi tidak pernah kehilangan status ini. Posisi mereka tersebut tidak bisa dilenyapkan, karena begitulah yang dicontohkan Nabi Muhammad; apalagi kalau praktik Rasulullah ini dihubungkan pula dengan ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai kedudukan khusus mereka sebagai *ahl al-kitâb*. Jadi, meski orang-orang Yahudi kemudian mengkhianati apa yang disepakati dalam Konstitusi Madinah, kaum muslim tetap mengakuinya karena kepatuhan kepada contoh yang diberikan Rasulullah sebagai kepala negara Madinah.

Demikianlah, berkat kerukunan kaum muslim pada tingkat praksis ini, untuk pertama kali sejak invasi Babilonia pada 586 SM. dan sebagai warga negara Islam, kaum Yahudi dapat menjalankan kehidupan mereka sesuai dengan ajaran Taurat. Untuk pertama kalinya, negara (dalam hal ini, negara yang dipimpin kaum muslim) memikul tanggung jawab untuk memelihara ke-Yahudian. Tidak heran kalau kebudayaan dan peradaban Yahudi dalam berbagai aspeknya mengalami "masa emas" di bawah pemerintahan muslimin.

Sementara itu, menyangkut agama Nasrani, tidak lama setelah Nabi Muhammad dan kaum muslimin melakukan "pembukaan", atau liberalisasi *(al-futuhât)* Makkah pada 8/630, sejumlah penganut Kristen Najran di Yaman mengirimkan utusan kepada Nabi Muhammad di Madinah. Kedatangan mereka adalah untuk mengklarifikasikan kedudukan mereka *vis-a-vis* negara Islam, atau sebaliknya: kedudukan negara Islam *vis-a-vis* mereka. Delegasi ini kemudian menjadi tamu Nabi di rumahnya, dan bahkan Rasulullah menerima mereka di masjid. Nabi Muhammad menjelaskan Islam kepada mereka dan, seperti bisa diduga, mengajak mereka masuk Islam. Sebagian menerima ajakannya, dan sebagian lagi ingin tetap sebagai pemeluk Kristen di dalam cakupan entitas politik Islam. Nabi

selanjutnya mengukuhkan eksistensi mereka sebagai *ummah* yang khas, seperti juga kaum Yahudi.

Ketika melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah Bizantium Kristen, kaum muslimin mempertahankan apa yang diajarkan al-Qur'an dan dicontohkan Rasulullah. Bahkan ketika angkatan bersenjata muslim berhasil menaklukkan Yerussalem, Umar ibn Khaththab, khalifah kedua, yang menerima kunci kota Yerussalem dari uskup agung kota ini, mengumumkan penandatanganan perjanjian yang, antara lain, menyatakan:

> "Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Perjanjian ini diberikan oleh Umar, hamba Allah, dan Amir al-Mukminin, kepada penduduk Aelia. Dia (Umar) menjamin keamanan jiwa mereka dan harta-harta mereka; gereja-gereja dan salib-salib mereka ... dan kepada para penganut agama Kristen. Gereja-gereja mereka tidaklah akan dijarah ataupun dihancurkan ... atau harta benda dikurangi dalam bentuk apapun. Mereka (pemeluk Kristen) tidaklah akan dipaksa dalam bentuk apapun dalam kaitan dengan agama mereka; dan mereka haruslah terpelihara dari bahaya. Dan tidak akan ada orang Yahudi yang dibenarkan hidup di tengah mereka" (dikutip dalam Duncan 1972: 22, Arnold 1961: 56-7).

Dengan perlakuan seperti itu, tidak heran kalau umat Kristen terus berkembang di dalam wilayah-wilayah kaum muslimin yang terus meluas. Bahkan dalam abad-abad pertama Hijriah, mayoritas penduduk yang berada di bawah kekuasaan politik muslim adalah penganut Kristianitas; mereka menikmati respek, kebebasan, dan harkat baru dari kaum muslim; hal yang tidak pernah mereka alami baik pada masa kekuasaan Roma Kristen maupun pada masa Bizantium Yunani.

Pengalaman yang hampir sama juga dikembangkan Islam ketika berhadapan dengan kaum Hindu, ketika kaum muslimin melakukan ekspansi sejak tahun 14H/636M. ke Persia, dan sejak 91/711. ke wilayah Anak Benua India. Para penganut agama Zoroaster, Hindu, dan Buddha diberi hak-hak yang sama seperti yang diberikan kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Meski kepercayaan dan ritual Hindu dan Buddha berbeda jauh dengan ajaran *tauhîd* Islam, kaum Hindu dan

Buddha dibiarkan beribadat sesuai dengan ajaran agama masing-masing. Hasilnya, seperti dapat disaksikan hingga sekarang, mayoritas penduduk Anak Benua India tetap berada dalam pelukan agama Hindu dan Buddha.

Dengan demikian, sebagaimana dikemukakan Breiner dan Troll, konsep hak-hak legal bagi kaum non-Muslim menjadi prinsip integral dari hukum Islam dan praktik politik kaum muslim. Toleransi keilmuan dan hukum Islam bahkan berlanjut pada masa-masa disintegrasi kesatuan politik muslim, dan menjadi unsur-unsur penting dunia abad pertengahan (Breiner & Troll 1995: 281).

Harus diakui, bahwa hubungan antara kaum muslim dengan penganut-penganut agama lain tidak selalu dalam keadaan ko-eksistensi damai. Sejak abad ke-9 M. muncul benih-benih yang menimbulkan perubahan-perubahan besar, khususnya dalam hubungan antara muslimin-Kristen. Seperti diisyaratkan di atas, di dunia muslim sendiri semakin terlihat tanda-tanda perpecahan kesatuan politik. Dan selama periode-periode instabilitas ini, meski hukum Islam menjamin hak-hak sah pemeluk agama-agama lain, tetapi tidak jarang mereka terancam oleh kekacauan yang terjadi di antara kaum muslimin. Jika pada masa-masa ini kaum muslim mengalami disintegrasi, sebaliknya kekuatan-kekuatan Kristen Eropa tengah melakukan upaya-upaya konsolidasi menuju semacam integrasi, khususnya menghadapi dunia muslim.

Juga pada masa-masa ini keilmuan Islam mengalami transmisi dan transfer ke dunia Kristen-Eropa. Penerjemahan karya-karya keilmuan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin khususnya sepanjang abad 11 dan 13 memainkan peranan penting dalam transformasi radikal kebudayaan. Kemajuan sains dan teknologi yang dicapai Eropa pada abad 19 dan 20 mengubah lebih jauh keseimbangan hubungan antara muslim dan Kristen. Dominasi politik dan kolonialisme Eropa terhadap kawasan-kawasan kaum muslim semakin mempertinggi intensitas konflik sebelumnya, yang masih cukup kuat sisa-sisanya hingga masa sekarang.

Pengalaman Indonesia

Pengalaman Islam di Indonesia relatif berbeda dengan pengalaman Islam di kawasan-kawasan lain. Jika di Timur Tengah, Asia Selatan, atau Anak Benua India mengalami penaklukan politik langsung oleh

kekuatan-kekuatan militer muslim dari Arabia, Indonesia tidak pernah mengalami proses seperti itu. Karena itu, sering dikatakan para ahli, bahwa Indonesia merupakan kawasan muslim yang paling kurang mengalami Arabisasi *(the least Arabicized)*. Penyebaran Islam di Indonesia pada umumnya berlangsung melalui proses yang sering disebut sebagai *penetration pacifique* (penyebaran secara damai), pertama kali melalui introduksi Islam oleh para guru sufi pengembara yang datang dari Timur Tengah sejak abad-abad 8 dan 9; konversi massal selanjutnya terjadi berkat usaha para guru sufi yang mengembara dari satu tempat ke tempat lain. Proses semacam ini, pada gilirannya, memberikan warna yang cukup khas bagi Islam di Indonesia, yakni Islam yang akomodatif dan inklusif, kalau tidak bisa dikatakan cenderung sinkretik dengan sistem kepercayaan lokal.

Perbenturan kaum muslim dengan kolonialisme Belanda dalam batas-batas tertentu memang meningkatkan eksklusivisme Islam. Kedatangan Belanda yang mencakup juga para misionaris Kristen, tidak bisa tidak telah mendorong terjadinya konsolidasi dan bahkan intensifikasi identitas Islam. Steenbrink (1995) mengungkapkan dengan baik sekali tentang konflik, mispersepsi, bias, dan sebagainya yang berkembang di kalangan penguasa kolonialis Belanda dan misionaris Kristen terhadap Islam. Semua ini, bisa diduga, tidak kondusif bagi penciptaan kehidupan keagamaan yang rukun, harmonis, saling respek, dan penuh toleransi.

Eksklusivisme Islam--yang menolak akomodasi dengan sistem kepercayaan lokal tadi--meningkat pula seiring dengan kemunculan gelombang-gelombang upaya-upaya pembaruan tradisi Islam di kawasan ini sejak paruh kedua abad 17. Melalui ulama semacam Nur al-Din al-Raniri, Abd al-Ra'uf al-Sinkili, Muhammad Arsyad al-Banjari, atau gerakan radikal semacam Gerakan Padri di Minangkabau, Islam di Indonesia semakin cenderung bersifat skripturalistik (Azra 2004).

Tetapi penting dicatat, sebagaimana dicatat Steenbrink (1995), kemunculan organisasi-organisasi modern Islam, khususnya Muhammadiyah, pada awal abad ini, berusaha membangun dan memelihara hubungan baik dengan pihak-pihak non-Muslim, terutama Kristen, walaupun mereka tetap menyimpan kecurigaan mendalam terhadap misi Kristen yang mendapat perlakuan istimewa dari pemerintah kolonial Belanda.

Momentum bagi pengembangan pemikiran kerukunan antaragama dalam Islam dengan agama-agama lain di Indonesia dapat dilacak lebih jauh dengan kemunculan organisasi-organisasi intelektual muslim. Jong Islamieten Bond (JIB), yang didirikan pada awal Januari 1925, misalnya, di dalam statuten tentang asas dan tujuannya menyatakan, antara lain, bahwa organisasi ini bertujuan untuk menumbuhkan toleransi yang positif terhadap orang-orang lain yang berbeda agamanya. Pada pihak lain, JIB juga berusaha untuk menumbuhkan simpati terhadap umat Islam itu sendiri (Saidi 1990:16). Organisasi "pelanjut" JIB, yakni Studenten Islam Studieclub (SIS) juga menekankan perspektif kerukunan antarumat beragama ini dengan menerima anggota (mahasiswa), tanpa memandang kebangsaan (suku) dan keyakinan (agama)-nya. Tetapi, penting dicatat, bahwa sejauh pengembangan toleransi beragama, baik JIB dan SIS, sangat menekankan pada perlakuan yang adil dari pemerintah kolonial terhadap masing-masing kelompok umat beragama. Kedua organisasi ini mengecam sikap diskriminatif Belanda terhadap umat Islam, sementara memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan kepada umat Kristiani.

Puncak dari pengembangan "teologi kerukunan" Islam di Indonesia, tentu saja, adalah penerimaan Pancasila sebagai dasar negara dan ideologi nasional pada 18 Agustus 1945. Dalam konteks hubungan antaragama di Indonesia, Pancasila dapat dikatakan merupakan perwujudan dari panggilan mengembangkan *kalîmatun sawâ* yang disinggung di atas. Dari proses penerimaan Pancasila itu, jelas terlihat bahwa para pemimpin Islam lebih mementingkan kerukunan dan integrasi nasional daripada mendahulukan kepentingan Islam dan umat muslim belaka. Dalam perspektif mayoritas muslim Indonesia, penerimaan Pancasila merupakan hadiah terbesar umat Islam bagi kesatuan dan keutuhan bangsa dan negara Indonesia yang majemuk dari segi agama, suku bangsa, adat istiadat, dan lain-lain.

Meski demikian, pada masa pasca-kemerdekaan konflik antaragama tetap merupakan gangguan dan ganjalan dalam kehidupan keagamaan yang toleran, damai, dan harmonis di Indonesia. Dalam perspektif mayoritas umat Islam Indonesia, hal itu terutama disebabkan kegiatan-kegiatan misionaris Kristen yang agresif dan ekspansif untuk mengkristenkan kalangan umat Islam.

Masa pasca-Presiden Sukarno dapat dikatakan sebagai masa

yang penuh ketegangan dan konflik di antara kaum muslimin dan Kristen. Ketegangan itu terutama dipicu oleh terjadinya gelombang konversi massal bekas anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) dan kalangan muslim abangan ke dalam Kristen. Dalam periode antara 1965 sampai 1971 dilaporkan sekitar 2.000.000an muslim Jawa telah dibaptis menjadi Kristen (cf William, n.d: Hefner 1987a; 1987b, 1985; Pranowo 1991; 1994). Kaum muslimin yang marah melihat konversi seperti itu memandang bahwa misionaris Kristen telah melakukan cara-cara yang tidak fair dalam menyebarkan agama, seperti melalui pembagian makanan, uang, hewan ternak, pemberian pelayanan kesehatan dan pendidikan, dan sebagainya.

Berbarengan atau berkaitan dengan perkembangan itu, polemik keagamaan yang keras antara Islam dan Kristen meningkat pula. Berbagai ceramah, brosur, pamflet, baik yang diterbitkan lembaga/ organisasi resmi atau tidak resmi juga beredar di mana-mana. Isinya sebagian besar merupakan kecaman atau celaan satu sama lain. Kalangan Islam umumnya membantah kebenaran keimanan Kristen dan menganggapnya sebagai ajaran yang tidak masuk akal, tidak logis, dan bahkan bersifat takhayul. Sebaliknya, kalangan Kristen Protestan dan Katolik memandang keimanan Islam sebagai terkebelakang dan fanatik (Boland 1982:43).

Ketegangan yang terus meningkat ini mendorong terjadinya konflik terbuka di beberapa tempat di Indonesia. Pada akhir 1967 kelompok-kelompok pemuda muslim membakar beberapa gereja di Ujungpandang (kini Makassar), Jawa Tengah, dan Aceh. Sebaliknya, di Sulawesi Utara dan Ambon terjadi pembakaran masjid oleh para penganut Kristen (William n.d:14; Boland 1982:54). Semua rentetan peristiwa ini akhirnya membuat Dewan Gereja-gereja se-Dunia pada 1974 memutuskan pembatalan Indonesia sebagai tempat pertemuan Sidang Majelis umumnya; dan memindahkan tempat penyelenggara-annya ke Afrika pada 1975 (Boland 1982:43).

Karena perkembangan situasi yang tidak menguntungkan tersebut, pemerintahan Presiden Suharto mulai mengambil inisiatif untuk menyelenggarakan dialog antaragama. Pemerintah yang menyadari bahwa ketegangan dan konflik yang terjadi dapat menciptakan situasi yang eksplosif, mengambil inisiatif dengan mengundang para pemimpin agama-agama untuk menyelesaikan konflik dan pertikaian di antara umat beragama. Pemerintah, melalui

Menteri Agama, KH Mohammad Dahlan menyelenggarakan musyawarah antaragama pertama pada 30 November 1967.

Tetapi, seperti dikemukakan Tarmizi Taher, musyawarah yang berhasil melahirkan Wadah Musyawarah Antar-Agama tersebut gagal menyelesaikan konflik antaragama. Meski demikian, Wadah Musyawarah berhasil mengadakan pertemuan-pertemuan berikutnya, yang dapat menghasilkan beberapa kesepakatan dasar yang kemudian menjadi titik awal dialog antaragama pada masa-masa selanjutnya (Taher 1998:48).

Dialog antaragama baru menemukan momentum terkuatnya pada masa Prof Mukti Ali menjadi Menteri Agama pada 1970an. Mukti Ali, seorang ahli ilmu perbandingan agama dari IAIN Yogyakarta, menyadari sepenuhnya tentang prinsip-prinsip yang dapat mendorong terjadinya keberhasilan dialog antaragama. Karena itu, ia berusaha menumbuhkan dialog antaragama yang bertitiktolak pada sikap saling percaya dan iktikad baik masing-masing komunitas umat beragama. Prinsip yang dia kembangkan adalah 'setuju dalam perbedaan-perbedaan' (*agree in disagreement*) tanpa harus bertikai dan berkonflik. Karena itu, Mukti Ali menghidupkan kembali Wadah Musyawarah Antar-Agama dengan melibatkan lebih banyak tokoh dan pemimpin agama (cf Munhanif 1998:304-7).

Demikianlah, sepanjang pemerintahan Orde Baru di bawah pimpinan Presiden Suharto, diselenggarakanlah dialog-dialog antaragama yang melibatkan lembaga-lembaga berupa majelis agama, yakni Majelis Ulama Indonesia (MUI/Islam), Persatuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI/Protestan), Konperensi Waligereja Indonesia (KWI/Katolik), Parisadha Hindu Dharma, dan Perwalian Umat Buddha Indonesia (Walubi). Dialog-dialog antaragama ini kemudian disertai dengan kebijakan mencegah terjadinya konflik yang bersumber dari SARA (Suku, Agama, Ras, Antar-golongan). Dengan begitu konflik antaragama dapat ditekan ke tingkat minimal.

Sejak jatuhnya pemerintahan Presiden Suharto pada 1998, konflik dan kekerasan yang berbau agama kembali muncul di beberapa tempat di Indonesia, khususnya di Maluku atau Ambon, Poso (Sulawesi Tengah) dan lain-lain. Konflik dan kekerasan yang melibatkan umat beragama ini—muslim dan Kristen—umumnya semula bersumber dari masalah-masalah ekonomi politik, dan kegagalan pemerintah dalam menegakkan hukum dan keadilan;

pihak-pihak bertikai kemudian menggunakan agama untuk justifikasi bagi konflik dan kekerasan yang terjadi di antara mereka. Karena itu, perbaikan kondisi ekonomi, politik, sosial, dan hukum menjadi prasyarat-prasyarat pokok bagi terciptanya kehidupan antaragama yang toleran, damai dan harmonis.

KESIMPULAN

Sebagaimana diisyaratkan di atas, pengembangan kerukunan hidup antarumat beragama di Indonesia sulit dilakukan pada tingkatan konsep-konsep teologis sentral, yang merupakan inti dari eksklusivisme masing-masing agama. Akan sulit dibayangkan, jika para pemeluk agama-dalam hal ini Islam dan Kristen menerima usul dari Montgomery Watt, misalnya. Demi kehidupan keagamaan yang toleran dan penuh respek, Watt antara lain mengusulkan agar pihak Kristen mempertimbangkan kembali doktrin bahwa "Yesus merupakan satu-satunya anak Tuhan", atau agar kaum muslim menafsirkan kembali doktrin tentang finalitas Islam dan Muhammad sebagai rasul terakhir (Watt, 1991: 145-50).

Tetapi, selain usul yang kelihatan tidak *viable* dan realistik itu, menarik mengutip pernyataan Mahmud Ayoub, profesor studi Islam di Temple University, yang dijadikan Watt sebagai penutup pembicaraannya tentang ini:

> "Islam boleh jadi dapat membantu kemanusiaan dalam pencariannya bagi jalan keluar dari nestapa kehancuran dan alienasi, hanya jika kaum muslim hidup secara serius dengan kesalehan keimanan mereka secara seimbang dengan tuntutan-tuntutan sosial, politik, etis dan ekonomisnya. Pada akhirnya, tantangan Islam sebagai suatu agama yang terinstitusionalisasi adalah *inner (bâthin)* Islam, atau menyerahkan semuanya kepada Tuhan. Ini adalah keberanian untuk menjadikan Tuhan sebagai Tuhan di dalam kehidupan individu kita, masyarakat dan masalah-masalah dunia. Ini adalah tantangan bukan hanya bagi kaum muslim, tetapi juga bagi seluruh manusia bertuhan. Jika politik domestik dan luar negeri di Barat dapat sepenuhnya dikristenisasikan dan Dunia Islam dapat diislamisasikan dalam seluruh aspeknya, maka *Dâr al-Islâm* dapat mencakup Gereja, dan Gereja dapat melihat dunia sebagi "tubuh mistik Kristus" (dikutip dalam Watt, 1991:150-1).

Jadi kerukunan hidup antarumat beragama, seperti saya kemukakan di atas, dapat dikembangkan lebih pada tingkatan-tingkatan non-teologis sentral; tegasnya mencakup tingkatan etis, sosial, politis, dan ekonomis. Tetapi pengembangannya pada tingkatan-tingkatan ini memerlukan beberapa prasyarat penting, antara lain; penghapusan saling kecurigaan, dan ketakutan; sebaliknya lebih mengembangkan kejujuran, keadilan dalam pengembangan misi dan dakwah agama masing-masing. Pada pihak lain diperlukan respek dan toleransi terhadap perbedaan-perbedaan di antara berbagai agama yang ada. Hanya dengan begitu kita dapat berharap bagi terciptanya kehidupan keagamaan yang harmonis, dan rukun, yang jelas merupakan sumbangan yang amat berharga bagi integrasi nasional dan kemajuan Indonesia. *Wa l-Lâh-u a'lam-u bi al-shawâb.*[]

Bilbliografi

Arnorld, Thomas W, 1961, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: M. Ashraf.

Azra, Azyumardi & Wayne Hudson (eds.), 2008, *Islam beyond Conflict: Indonesian Islam and Western Political Theory*, London: Ashgate.

Azra, Azyumardi, 2004, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Crows Nest, Australia, Honolulu & Leiden: AAAS-Allen & Unwin, Hawaii University Press, KITLV Press.

Azra, Azyumardi, 1999, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina.

Boland, BJ, 1982, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Leiden: KITLV Press.

Brenner, Bert F & Christian W Troll, 1995, 'Christianity and Islam', dalam John L Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press.

Cox, Harvey, 1984, *Religion in the Secular City: Toward a Post-Modern Theology*, New York: Simon Schuster.

Duncan, Alistair, 1972, *The Noble Sanctuary*, London: Longman Group.

al-Faruqi, Ismail R & Lois Lamya al-Faruqi, 1986, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: MacMillan.

Glasse, Cyril, 1991, *The Concise Encyclopedia of Islam*, San Francisco: Harper.

Hefner, Robert W., 1987a, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java', dalam *Journal of Asian Studies*, 45:3;533-54.

Hefner, Robert W., 1987b, 'The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java', dalam WR Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, Berkeley: University of California Press.

Hefner, Robert W., 1985, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton: Princeton University Press.

Madjid, Nurcholish, 1995, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, editor M Wahyuni Nafis, Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish, 1992, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina.

Munhanif, Ali, 1998, 'Prof DR Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru', dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: PPIM.

Nasr, Seyyed Hossein, 1972, *Traditional Islam in the Modern World*, London: Kegan Paul.

Pranowo, M Bambang, 1994, 'Islam and Party Politics in Rural Java', *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol I, No 2: 1-19.

Pranowo, M Bambang, 1991, 'Creating Islamic Tradition in Rural Java', PhD Thesis, Monash University.

Saidi, Ridwan, 1990, 1990, *Cendekiawan Islam Zaman Belanda: Studi Pergerakan Intelektual JIB dan SIS ('25-'42)*, Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu.

Steenbrink, 1995, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, Bandung: Mizan. Judul asli, *Dutch Colonialism and Islam: Contact and Conflicts 1596-1950*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1993.

Taher, Tarmizi, 1998, 'Hubungan Islam-Kristen: Kasus Indonesia', dalam bukunya *Ummatan Washatan: Kerukunan Beragama di Indonesia*, Jakarta: PPIM.

Watt, W Montgomery, 1991, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London: Routledge.

William, Avery, n.d., *Indonesian Revival: Why Two Millions Came to Christ*, South Pasadena: William Carey.

Djohan Effendi; Mengurai Program Kerukunan Departemen Agama

• *Marzani Anwar*

Menteri Agama Mukti Ali dengan Djohan Effendi adalah dua orang yang punya peran penting di Departemen Agama. Bedanya, Mukti Ali adalah *pemain panggung,* dan Djohan adalah pemain belakang layar. Disebut pemain panggung, karena Mukti Ali adalah Menteri Agama yang resmi diangkat oleh Presiden, dan selalu tampil di muka umum. Sementara pemain belakang layar, adalah sibuk menjadi pemikir, penulis, membuat konsep, dan tidak pernah atau jarang tampil di muka umum.

Prof. Dr. H.A. Mukti Ali yang asalnya adalah seorang guru besar Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga, memang tidak salah memilih pak Djohan sebagai staf ahli alias pendamping tugas-tugasnya. Karena dari pak Djohan banyak muncul pikiran-pikiran cerdas yang sejalan dengan naluri intelektual Mukti Ali.

Selama kepemimpinan Mukti Ali di Departemen Agama, Djohan Effendi mulai memainkan peran aktif dalam pengambilan kebijakan Departemen Agama. Banyak aktivitas dilakukan, namun yang menonjol adalah dalam membina kerukunan agama. Ia pernah dipercaya oleh Menteri untuk menjadi pemimpin proyek Pembina-an Kerukunan.

Dari tangan Djohan, kemudian terbit buku *Pedoman Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama*. Buku itu merupakan produk pertama Depag. Pikiran-pikiran Djohan mengenai bagaimana hubungan antaragama seharusnya dipelihara harmonitasmya, banyak tertuang di dalamnya. Dari buku itu, proyek kerukunan mengacu, dan mengalir terus, dari tahun ke tahun dan dari Menteri ke Menteri

Agama berikutnya hingga sekarang. Walau harus diakui bahwa, adanya proyek tersebut ternyata bukan jaminan bagi terciptanya situasi aman hubungan antaragama. Tapi setidaknya, bisa mengendalikan ketegangan-ketegangan yang sewaktu-waktu terjadi, atau menjadikan kesadaran bersama, keprihatinan bersama para pemukanya untuk selalu mewaspadi segala kemungkinan yang meretakkan hubungan baik tersebut.

Departemen Agama sendiri sekarang memiliki dua instansi yang mengelola kerukunan. Pertama, adalah Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Keagamaan di bawah Badan Litbang Agama dan Diklat, yang hampir setiap tahun melakukan penelitian masalah-masalah hubungan antaragama. Kedua, adalah Direktorat Kerukunan Antarumat Beragama, di bawah Sekretariat Jenderal, yang secara langsung menangani dan atau melayani masalah kerukunan.

Djohan Effendi saat itu, dikenal sebagai *think thank* yang lebih banyak menulis daripada bicara. Konsep-konsep pembangunan bidang agama yang menjadi kebijakan Mukti Ali banyak berasal darinya. Dialog Agama adalah kebijakan rintisan, sekaligus gebrakan. Karena dari sinilah kemudian bergulir program-program kerukunan antaragama. Para Menteri `Agama berikutnya melanjutkan program seperti ini, dengan berbagai model. Program pembangunan agama sejak saat itu juga sangat mengutamakan pentingnya kerukunan. Seperti tercermin dalam GBHN (1973), yang menegaskan bahwa: "Pembangunan Agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa ditujukan untuk membina suasana hidup rukun di antara sesama umat beragama, sesama penganut Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan antara semua umat beragama dan semua Penganut Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta meningkatkan amal dalam bersama-sama membangun masyarakat." Jadi, program kerukunan bukan untuk kepentingan kelompok satu umat saja, atau agama aja, tetapi kepentingan seluruh komponen bangsa. Karena hanya dengan kerukunan berarti menjamin stabilitas nasonal. Dan terjaminnya stabilitas nasional berarti memelihara kelangsungan pembangunan nasional".

Menurut Mukti Ali, satu hal yang harus benar-benar disadari bahwa pertentangan-pertentangan dalam kehidupan sosial keagamaan, amat mengganggu, baik stabilitas nasional maupun kehidupan agama itu sendiri. Ketidakrukunan dalam kehidupan sosial keagama-

an pasti akan menimbulkan problem-problem sosial, politik, ekonomi, dan keagamaan, yang sangat jauh dan luas akibat-akibatnya. Itulah sebabnya maka usaha-usaha menciptakan dan membina kerukunan hidup umat beragama perlu beroleh penanganan yang sungguh-sungguh dan hati-hati. (Mukti Ali, 1975: 68). Oleh sebab itulah dipandang perlu perekatan hubungan antaragama. Dialog agama adalah jalan yang urgen bagi kepentingan untuk membina hubungan saling pengertian. Dalam forum ini para pimpinan dan intelektual dari masing-masing agama di Indonesia bertemu, setidaknya bersilaturahim, membina persaudaraan.

Menurut Mukti Ali, dialog bukan polemik di mana orang beradu argumentasi lewat pena. Dialog bukan debat di mana orang saling mengemukakan kebenaran pendapat sendiri dan kesalahan pendapat orang lain. Dialog bukan apologi di mana orang berusaha mempertahankan kepercayannya karena merasa terancam. Dialog bukan pula elentik di mana orang membantah agama orang lain dengan menuntut pertanggungan jawab. Dialog, pada hakekatnya, adalah suatu percakapan bebas, terus terang dan bertanggungjawab, yang didasari oleh saling pengertian dalam menanggulangi masalah kehidupan bangsa yang lebih dan makin baik, materiil maupun spirituil. (Mukti Ali, 1975: 69).

Para pemuka agama-agama di Indonesia, waktu itu, sering diundang ke Departemen untuk berdialog. Tujuannya adalah mendekatkan persaudaraan dan saling pengertian. Mereka yang datang diharapkan tidak sekedar berbasa basi dengan menunjukkan keramahan, tapi lebih dari itu, dituntut ketulusan.

Dalam kesempatan membuka sebuah acara Dialog Agama, Menteri mengemukakan antara lain: "Satu hal yang kami rasa perlu beroleh perhatian dan pemikiran yang mendalam dan sungguh-sungguh dalam dialog ini, adalah masalah penyiaran dan penyebaran agama. Pemerintah menyadari bahwa kebebasan beragama tidak hanya berarti kebebasan memilih dan menghayati agama, melainkan juga kebebasan menyiarkan dan menyebarkan agama. ... Dalam hati seorang penganut agama yang baik, tentu timbul keinginan yang luhur agar orang lain juga beroleh "keselamatan" dengan menerima kebenaran tertinggi yang dibawa oleh agama yang dianutnya. Akan tetapi harus pula disadari bahwa penganutan agama haruslah atas dasar ketulusan hati tanpa paksaan dalam bentuk apapun, sehingga

tidak menimbulkan terganggunya kerukunan hidup antarpenganut berbagai agama." (Mukti Ali, 1975: 119). Pada kesempatan itu Mukti Ali mengajak untuk juga memegangi amanat Presiden Soeharto sewaktu berpidato menyambut peringatan Isra Mi'raj Nabi Muhamamd saw. Tahun 1974, yang antara lain menegaskan bahwa "Untuk jangan sampai mengganggu golongan lain, maka dalam penyiaran agama itu harus kita usahakan agar jangan sampai ditujukan kepada orang yang sudah beragama". Maksud Presiden dengan amanatnya itu semata-mata hanya untuk menepis ketegangan antaragama, yang disebabkan oleh "perebutan sebanyak mungkin penganut".

Di akhir jabatannya sebagai Menteri Agama, bahkan ketika Kementerian dipegang oleh Alamsyah Ratuprawiranegara, proyek kerukunan pun tetap berlanjut. Pada akhir tahun 1979 dan awal tahun 1987 Badan Litbang Agama Departemen Agama menyelenggarakan dua kali Kolokium Agama, yaitu pertemuan para pemuka agama dan kalangan intelektual dari berbagai agama, untuk membahas sutu topik menyangkut masalah sosial. Topik besar yang diangkat waktu itu adalah *Konfigurasi dan Transformasi Kehidupan Agama di Indonesia*. Masing-masing Kolokium dilaksanakan dalam dua kali pertemuan. Kolokium pertama diselenggarakan pada tanggal 23 November dan 14 Desember 1978, sedangkan Kolokium kedua diselenggarakan pada tanggal 20 dan 22 Januari 1979. Menampilkan beberapa pakar antara lain Dr. Piet Maku Waso, Prof. Harsoyo, Prof. Dr. Sartono Kartodirdjo, Dr. Mubyarto.

Dari kedua Kolokium yang pernah dilakukan, terkumpul sejumlah makalah dan laporan. Pak Djohan tidak ingin membiarkan makalah dan naskah lain dibiarkan terserak. Laporan tersebut yang disusun oleh sebuah tim yang terdiri Dr. Muchtar Buchori, Moeslim Abdurahman, Drs. Fadhal AR Bafadhal, Muflich Dahlan dan Tulus, kemudian disunting oleh pak Djohan. Maka terbitlah buku berjudul *Agama dan Masa Depan: Sebuah Dialog tentang Konfigurasi dan Transformasi Kehidupan Agama di Indonesia,* diterbitkan oleh Badan Litbang Agama (1980).

Saat lahirnya Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Jakarta di bawah Badan Litbang Agama (1977), adalah saat di mana banyak orang masih mempertanyakan, "agama kok diteliti", "apanya yang diteliti", "untuk apa penelitian agama", dan berbagai pertanyaan bernada sumbang. Bak pepatah *biar anjing menggonggong kafilah*

tetap berlalu, Djohan merangkak terus membangun strategi penelitin untuk pengembangan agama. Ia berupaya memberikan perhatian tentang bagaimana melaksanakan penelitian dengan baik dan objektif, sebagaimana lazimnya penggunaan metodologi keilmuan sosial. Dalam setiap penelitian ia selalu melibatkan para peneliti yang bukan hanya dari kalangan Islam, tetapi juga mengajak peneliti non-Islam. Dalam dua tahun berturut-turut penelitian yang dilaksanakan melibatkan peneliti dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dan dari Universitas Katolik Atmajaya, di samping dari Depag sendiri. Dengan melibatkan semua itu, ia punya maksud lain. Bukan hanya menjaga objektivitas, tetapi ke depan agar peneliti agama di Departemen Agama jangan hanya yang beragama Islam saja, tapi juga berasal dari agama lain.

Kiprah di Badan Litbang Agama

Tahun 1998 adalah saat di mana Djohan Effendi diangkat sebagai Kepala Badan Litbang Agama Departemen Agama. Agak spektakuler memang, karena sudah terlalu lama beliau tidak bersentuhan dengan birokrasi di Departemen yang satu ini. Sejak dilengserkan sekitar tahun 1982an sebagai Kepala Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan, pak Djohan lebih banyak menjadi "orang luar" Depag. Aktivitasnya sebagai PNS beralih ke Sekretariat Negara, membantu kesibukan Mensesneg Moerdiono kala itu. Peran Djohan tidak bisa diremehkan di Sekneg, karena pidato-pidato Presiden khusunya menyangkut agama termasuk masalah kerukuan agama, muncul dari apa yang ditulis oleh Djohan Effendi. Lagi-lagi Djohan menjadi pemain di belakang layar. Karena apa yang dipidatokan Pak Harto kala itu, berujung sangat mempengaruhi kebijakannya dalam pola pembangunan nasional bidang agama khususnya.

Setelah peran Djohan di Sekneg semakin berkurang, tidak terdengar kiprahnya di Departemen Agama. Tidak tahunya lagi "sembunyi" untuk beberapa lama, menuntut ilmu di Australia, tepatnya di Deakin University, sampai bergelar Doktor.

Kalau bukan karena panggilan tugas membantu Menteri Agama era Reformasi, Malik Fadjar, mungkin Pak Djohan tidak kembali ke Jakarta, eh ke Departemen Agama. Meski kesehariannya melanglang buana ke sana kemari, tapi status PNS pak Djohan belum lepas. Hingga ia bersedia menjadi Kepala Badan Litbang Agama tersebut.

Bagi pak Djohan, kantor Litbang bukan *ruang sakral*. Sebagai Kepala Badan Litbang, berarti menduduki eselon 1, suatu jabatan tertinggi, atau terhormat di bawah Menteri. Pada pejabat eselon satu inilah, keberhasilan kepemimpinan seorang Menteri dipertaruhkan. Sudah jamak, kalau sewaktu-waktu ada kasus heboh di masyarakat, misalnya soal "aliran sesat", maka pejabat yang pertama dipanggil adalah pejabat eselon satunya, yang kalau di Depag pastilah Kepala Badan Litbang Agama. Kebanyakan pejabat di eselon satu umumnya sangat berhati-hati, untuk tidak mengambil kebijakan yang keluar dari yang sudah digariskan oleh Menteri. Sebab resikonya, besar, bakal dicopot sewaktu-waktu, kalau sampai dianggap keluar garis kebijakan.

Beruntung saja pada saat Djohan memegang sebagai kepala Litbang, adalah saat era reformasi. Era di mana Menteri Agama juga dipegang orang seliberal Pak Malik Fadjar, Menteri yang lebih dikenal kesuksesannya mengembangkan Universitas Muhammadiyah Malang. Di era ini, justru dibutuhkan segalanya transparan, dan berani melawan ikatan-ikatan primordial Orde Baru.

Kebetulan di dalam struktur Badan Litbang Agama ada Puslitbang Kehidupan Keagamaan, yang di antara tugasnya adalah melakukan penelitian dan pengembangan masalah-masalah antar-agama. Hampir setiap saat lembaga ini melakukan penelitian-penelitian tentang berbagai persoalan yang menyangkut hubungan antaragama tersebut. Hasil-hasil penelitian itu kemudian diseminarkan, dengan melibatkan para ahli, pengamat dan lembaga-lembaga keagamaan dari semua agama, untuk pendalaman, dan masukan lain ke arah pengembangan. Sesekali Badan Litbang Agama juga melaksakan kajian terhadap kasus-kasus tertentu yang menyeruak atau dianggap meresahkan di masyarakat, dan mendesak untuk diungkap ke permukaan, misalnya ada kasus pembakaran gereja.

Kegiatan yang besar artinya bagi kerukunan, adalah pertemuan antar Majelis-Majelis Agama, yang hampir setiap tahun diselenggarakan. Bahkan dalam satu tahun, ada lebih dari satu kali pertemuan.

Ada kisah kecil, sewaktu menyelenggarakan sebuah pertemuan antarpemuka agama. Tempatnya di ruang sidang Badan Litbang Agama. Waktu itu bertepatan pada bulan puasa, saat peserta yang beragama Islam tidak makan di siang hari. Kepada panitia ia meminta agar menyediakan makan siang untuk peserta yang tidak berpuasa.

Menurutnya, inilah cara menghormati orang yang tidak berpuasa oleh orang yang sedang berpuasa. Suatu sikap hidup saling menghormati antarpemeluk agama yang berbeda. Menjauhkan prasangka agama, dan curiga. Memadukan dunia konsepsional dengan dunia pragmatis keseharian, yang sebenarnya tidak sulit untuk dijalani.

Menggodok konsep kerukunan memang sudah menjadi tugasnya di Badan Litbang Agama. Termasuk Surat Keputusan Bersama Tiga Menteri, dirancang di sini, ketika kepala Badan Litbang Agama dipegang oleh Prof. Dr. Atho Mudzhar. Di dalam penggodokan rancangan melibatkan wakil-wakil dari semua agama yang ada di Indonesia, suatu rancangan peraturan yang kemudian lahir menjadi Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Menteri Agama, Menteri dalam Negeri dan Kejaksaan Agung. Isinya adalah pengaturan mengenai pembangunan rumah ibadah. Pertanyaannya: mengapa pembangunan rumah ibadah diatur, konon karena masalah ini menjadi salah satu titik rawan yang sering mendatangkan ketegangan antaragama. Terlepas dari beragamnya pendapat di masyarakat, maksud dari SKB ini adalah untuk memelihara harmonitas antaragama.

Dalam rangka mengusung program kerukunan pula, Badan Litbang Agama telah pula menerbitkan sejumlah buku. Untuk menyebut di antaranya adalah: *Riuh di Beranda Satu* (2000), yang isinya adalah kumpulan hasil-hasil penelitian kasus-kasus konflik di berbagai daerah; *Damai di Dunia Damai untuk Semua, Perspektif berbagai Agama* (2004), adalah kumpulan pemikiran konsepsional mengenai kedamaian antarumat manusia. Para penulis berasal dari pakar yang berbeda agamanya, yakni dari Katolik, Kristen, Hindu, dan Buddha. Buku *Mewaspadai dan Mencegah Konflik Antar Umat Beragama* (2001), ditulis oleh Dr. Imam Tholkhah; *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*, merupakan kumpulan tulisan para pakar dari agama-agama dengan mengangkat pesan–pesan perdamaian dari kitab sucinya masing-masing. Buku *Funsgi Sosial Rumah Ibadah* (2004), diangkat dari hasil penelitian terhadap pengalaman para pengelola rumah-rumah ibadah dari berbagai agama, yang dengan kegiatannya telah ikut menjadi penyumbang terciptanya suasana damai di lingkungannya. Buku yang lain lagi adalah yang bertajuk *Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial* (1998), juga mengangkat hasil-hasil penelitian yang ditelaah oleh Dr. Azyumardi dkk,. Dalam pengantar buku ini, Djohan Effendi

memaparkan, bahwa ”Dewasa ini wawasan kebangsaan dalam tataran konsep maupun realitas sedang menghadapi tantangan serius. Ide separatisme seolah-olah muncul tiba-tiba sebagai hantu yang mengancam kesatuan dan persatuan bangsa. Pemerintah semakin tidak berwibawa berhadapan dengan masyarakat, seperti terlihat dalam berbagai kerusuhan yang terjadi di berbagai daerah. Kerukunan hidup antarumat beragama yang, di negeri ini, juga di masa lalu dibanggakan, juga sedang menghadapi persoalan serius. Hampir di setiap peristiwa kerusuhan sosial, nuansa konflik agama selalu terlihat baik kentara maupun samar-samar. Ungkapan klise ”aman terkendali” tak terdengar lagi”. Penerbitan buku ini memang dimaksudkan untuk bahan kewaspadaan menghadapi segala kemungkinan konflik yang, langsung maupun tidak langsung, tersamar atau terang-terangan, dilatarbelakangi oleh perbedaan agama.

Tujuan kegiatan penerbitan ini adalah untuk memasyarakatkan pemikiran, konsep-konsep, dan hasil penelitian, agar menjadi bahan pengetahuan dan renungan siapapun yang memiliki keprihatinan atau perhatian terhadap masalah-masalah seperti itu. Sayang, buku-buku berharga terbitan Departemen Agama yang demikian berharga, tidak ada di pasaran bebas, sehingga pembacanya pun sangat terbatas. Jumlah bukunya terbatas, dan distribusinya pun tidak menjangkau luas.

Pak Djohan sendiri adalah orang yang tidak pernah merasa puas dengan apa yang dilakukannya. Kalau sudah menyangkut kerukunan agama dan perdamaian, ia terbiasa dengan menempuh jalan apa saja. Kadang hanya melontar pikiran, atau menggulirkan pendapat, kemudian orang lain yang melaksanakan. Kamar kerjanya seakan untuk siapa saja yang berkepentingan atau komitmen untuk persaudaraan antariman, terbuka ”24 jam” di kantornya. Ia tidak merasa risih berdiskusi atau menerima tamu, yang seakan tidak ada kaitan kangsung dengan urusan kantornya.

Kerukunan Beragama Perspektif Gender

Suatu hari kami, Marzani Anwar, Musdah Mulia, Anik Farida, terlibat dalam diskusi masalah kesetaraan gender dari sudut pandang agama. Maksudnya, agar semua aspek yang bersinggungan dengan masalah tersebut bisa dibedah secara akademis di lingkungan Badan Litbang Agama. Ternyata pak Djohan menyambut baik, bahkan misi

kesetaraan gender dipandang perlu disosialisasikan di kalangan para peneliti khususunya dan di lingkungan departemen pada umumnya. Menurut pak Djohan, akan lebih stratagis kalau juga mewacanakan pentingnya melakukan kajian-kajian agama dan persoalan HAM, dan melibatkan semua agama.

Tidak sulit bagi pak Djohan, selaku Kepala Badan Litbang Agama, untuk menfasilitasi forum kajian agama dan gender. Kegiatan diskusi dwimingguan pun difasilitasi. Hasil pembicaraan dengan The Asia Foundation, di mana Robin Bush selaku konsultan, menyetujui kegiatan kajian tentang agama dan gender dilangsungkan di Litbang Agama. Pertemuan ke pertemuan membahas persoalan bersama, keprihatinan bersama, mencari solusi bersama, dan dengan melibatkan semua penganut agama, sudah berarti mengusung kebersamaan dan melupakan perbedaan.

Terbiasa dengan menjalankan aktivitas bersama, dan bertanggungjawab bersama untuk penyelesaian beragam persoalan. Karena melibatkan ormas dan lembaga berbagai agama, forum ini sekaligus berfungsi sebagai dialog antaragama. Arti dialog agama sendiri memang tidak berarti harus membahas masalah agama, tetapi membahas sesuatu masalah secara bersama-sama di antara pemuka yang berbeda agama.

Diskusi dengan cara ini berarti selangkah maju memerankan Departemen Agama untuk menciptakan kerukanan. Lebih khusus lagi adalah dari kalangan perempuan, yang menurutnya, selama ini kurang diperhitungkan peranannya. Menggali khazanah lama sampai membedah persoalan-persoalan mutakhir harus dalam perspektif gender. Itu sudah menjadi kebutuhan. Terutama menyangkut program kerukunan, perlu ada *affirmative action* di mana masalah-masalah peran perempuan di ruang publik diangkat secara lebih proporsional.

Djohan Effendi, bersama teman-teman yang selama ini aktif pada kajian gender, tampaknya ingin membangun forum seperti itu, yaitu forum yang mempertemukan tiga kepentingan: pertama, keterlibatan orang dari berbagai agama; kedua, mengangkat sesuatu yang sedang tren di masyarakat, yaitu politik, dan ketiga, membahas dengan perspektif agama.

Forum kajian agama dan gender (FKAG), kemudian resmi dilembagakan, meski tidak struktural di bawah Badan Litbang Agama, dan Djohan Effendi menjadi salah seorang pendirinya.

Diskusi dwimingguannya sendiri, merupakan forum untuk berbagi pengetahuan, berbagi pengalaman, dan berbagi sumbang saran. Forum ini dipusatkan di kantor sekretariat Badan Litbang Agama. Kegiatannya menfokuskan penanganan masalah gender dalam kaitan dengan semangat kerukunan, atau mengusung kajian agama dalam perspektif gender.

Menangkap isu politik dalam diskusi, adalah karena isu itu sedang populer, karena bangsa Indonesia sedang hangat-hangatnya menyongsong Pemilu bebas pertama kali, di era reformasi. Hasil diskusi yang mengangkat isu gender dalam politik, yang sebagian masih terecord, ada baiknya diturunkan di sini.

Diskusi yang diselenggarakan pada tanggal 21 April 1999, menampilkan narasumber Julia I. Suryakususma dan Ita Fatia Nadia, MA. Peserta yang hadir terdiri dari kalangan aktivis LSM, ormas perempuan dari berbagai agama, peneliti dan pejabat pemerintah. Di antara pkiran yang berkembang pada forum tersebut adalah mempersoalkan ibuisme di jajaran birokrasi, bahkan di masyarakat. Budaya "Ibuisme" tidak sekedar berkaitan dengan kekerasan, tetapi adalah upaya dan tindakan manipulasi kebenaran. Ibuisme negara adalah istilah yang dipergunakan oleh Julia sebagai konstruksi sosial kepemimpinan Indonesia di masa Orde Baru, yaitu perempuan tidak bisa eksis karena hak-hak dan kemampuannya tetap sangat tergantung pada sesuatu yang lain yang mengikat dirinya. Dharma Wanita, katanya, merupakan pelembagaan negara dari Ibuisme negara. PKK adalah gerakan kekuasaan suami oleh negara yang disubsidi negara sekaligus diinstruksi oleh negara yang menjadi alat ideologis yaitu masyarakat Pancasila yang dikontrol oleh negara. Tidak berbeda dengan Dharma Wanita, pada masa Jepang juga ada organisasi tunggal "Fujinkai" yang bisa diinstruksi dari negara dan tidak bermacam-macam bentuknya.

Diskusi berikutnya bersama Pak Djohan, yang diadakan pada tanggal 5 Mei 1999, di tempat yang sama, yakni ruang Sidang Badan Litbang Agama, menampilkan narasumber Dr. Mohammad AS. Hikam dan Kemala Chandrakirana, MA. Mengangkat topik *Peran dan posisi perempuan di dalam politik di Indonesia*. Masalah tersebut, menurut forum ini, sudah memiliki sejarah yang cukup panjang, yaitu semenjak zaman Kartini hingga sekarang. Namun sampai sekarang partisipasinya masih terlalu sedikit untuk

menyuarakan hak-hak mereka, sehingga seringkali suara mereka dianggap periferal atau tidak serius dan perannya cenderung dimarginalkan. Karena itu perlu gerakan untuk mempergencar munculnya wadah-wadah aktivitas yang menyarakan emansipasi perempuan. Ia mencontohkan, maraknya perdebatan tentang boleh-tidaknya perempuan menjadi pemimpin, sudah tidak menghiraukan lagi UUD 1945, di mana sama sekali tidak dibedakan hak perempuan dan laki-laki untuk menjadi presiden. Berbagai alasan yang dikemukakan oleh kelompok kontra, selalu dikaitkan dengan pertimbangan yang lain (agama) yang tidak dipakai sebagai landasan hukum di Indonesia. Kini masalahnya menjadi rumit, apalagi dicampuri dengan kepentingan-kepentingan politik praktis dengan dalih bahwa negara harus kuat, dan yang kuat adalah laki-laki. Alasan yang dikemukakan dengan dalih agama tersebut, sebenarnya pun masih menjadi perdebatan di kalangan ulama. Dan bahkan jika ditinjau dari sisi realita, maka alasan-alasan atau dalil tentang tidak bolehnya wanita menjadi pemimpin sudah tidak relevan lagi, sehingga perlu adanya pengkajian kemungkinan mereintepretasi teks-teks ajaran agama yang membahas masalah gender. Dari forum ini muncul usulan, antara lain agar gerakan perjuangan perempuan dipergencar jumlahnya sehingga akan menjadi kekuatan besar yang mampu mengontrol kebijakan pemerintah. Hal-hal yang masih menjadi perdebatan dalam memahami teks-teks ajaran agama, perlu adanya pengkajian mendalam dan kemungkinan melakukan reintepretasi pada penafsiran-penafsiran yang justru memojokkan posisi perempuan.

Diskusi yang diadakan pada tanggal 26 Mei 1999 di bawah topik *Perempuan dalam Ajaran Islam dan Khonghucu,* dengan narasumber yang tidak asing lagi, yaitu Dr. Nasaruddin Umar (Islam), Drs. Chandra Setiawan, MM (Khonghucu). Isu yang terangkat dari forum ini, khususnya yang menyangkut agama, Islam, sebenarnya kesetaraan gender pada ajaran pokoknya tidak ada masalah. Pembedaannya adalah pada kemampuan fisik, yang membatasi peran keduanya, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah bahwa Allah swt. tidak akan memberikan beban terhadap seseorang kecuali sesuai kemampuannya (QS. Ali Imron). Di masa kehidupan Rasulullah Muhammad saw., juga memperlihatkan wanita dan laki-laki memiliki peran yang sama. Namun dalam perkembangan ajaran Islam,

ternyata banyak literatur klasik yang bias gender. Salah satu penyebabnya, karena pada masa itu sedang berkembang budaya *androsentris* di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Pada beberapa konsep penafsiran dan pengambilan hukum pun terdapat bias gender, wanita sering diposisikan pada peringkat kedua dalam tatanan sosial. Menyingung ajaran Konghucu, disebutkan bahwa dalam sejarah perkembangan agama Khonghucu, Nabi Konghucu sangat menghormati kedudukan perempuan sebagaimana diceritakan dalam teks-teks Khonghucu. Dan hal ini sangat berdampak luas pada segala aspek kehidupan seperti yang digambarkan pada Dinasti Chou Timur (481-221 SM) perempuan tidak mengalami kekangan dan memiliki kedudukan terhormat. Demikian pula pada dinasti lainnya sejak masa kehidupan nabi Khonghucu (551 sM- 479sM) sampai masa hidup Bingcu (372 sM – 289 sM); Masa Dinasti Han (202 sebelum Masehi – 220 Masehi) dan Masa Dinasti Tang (618-907 Masehi).

Diskusi yang *ditongkrongi* Pak Djohan pada tanggl 16 Juni 1999 mengambil topik "*Perempuan dalam Teks ajaran Kristen dan Katolik*". Sebagai narasumber adalah H. Witdarmono, MA (Katholik) dan Pdt. Lily Danies (Protestan). Pikiran-pikiran yang berkembang antara lain juga berkisar soal cara pandang teologis mengenai perempuan oleh para pemuka agamanya. Keputusan yang didasarkan penafsiran yang tidak tepat tidak jarang merugikan perempuan. Kitab Suci adalah sebuah teks historis, yang artinya, memiliki kerangka sastra, budaya, sosial, ekonomi, dan bahkan politik. Kerangka tersebut menjadi bagian yang harus dikaji saat menjelaskan, menafsirkan, dan menerapkan teks-teks kitab suci tersebut dalam situasi masa kini. Sebagai sebuah teks yang memiliki fungsi dalam agama, teks-teks kitab suci juga harus dilihat dalam kaitan dengan perkembangan teologis jemaat yang menggunakannya. Dari sisi ini, maka tidak ada penafsiran yang netral terhadap teks-teks kitab suci. Sementara alat analisa teks itu sendiri selain berkembang juga mengalami perubahan yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Kitab Suci Kristen–Katholik, kesamaan pribadi manusia di bawah Allah memiliki dasar pada kisah mengenai penciptaan. Dalam Kejadian 1:26-27 dikatakan bahwa "manusia diciptakan seturut citra Allah". Ini artinva bahwa setiap individu memiliki tanggungjawab dan hak yang sama untuk

merepresentasikan Allah dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kaitan dengan gender, kaum perempuan sudah berperan sebagai pemimpin (lihat Miriam anak Harun - Kel. 15:24), sebagai hakim (Deborah - Hak.4 (Ian 5), dan nabi (Huldah - 2 Raja 22:14; 2 Taw. 34:22), murid Yesus (Tabitha-Kis. 9:36), sebagai pengajar (Kis. 21:8), agamawan (Proscilla - Rom. 16:3) sebagai Rasul (Lunia.- Rom. 16:7), dan penginjil (Euodia dan Syntyche - Fil. 4-2). Namun meski peran perempuan dalam teks-teks kitab suci maupun tradisi awal kekristenan sudah menonjol, dalam perkembangannya, tetap saja mereka tersisih. Kemungkinan besar pemahaman ini didasarkan pada beberapa penafsiran terhadap teks-teks Kitab Suci yang tidak memperhatikan kerangka sejarah tersebut.

Diskusi berikutnya mengambil topik *Masalah Gender dalam Teks Ajaran Hindu-Buddha* dilangsungkan pada tanggal 30 Juni 1999. Kaidah keagamaan Hindu di zaman dulu, dikatakan, didominasi oleh laki-laki. Untuk itu diperlukan perempuan yang tampil memperkuat barisan teolog feminis yang berani membawa kenyataan ke permukaan peradaban manusia. Perempuan dapat memberikan keseimbangan dalam tata dunia baru yang penuh gejolak kekerasan, keserakahan dan kecenderungan materialistis, telah menggangu hubungan manusia dengan Tuhan. Sementara sifat keibuan perempuan yang penuh cinta kasih, welas asih, pengorbanan dan kesabaran dapat dijadikan alat untuk memperbaiki kondisi dunia yang penuh dengan kekerasan. Forum diskusi ini mengagendakan, perlunya lebih banyak lagi teolog feminin, yang mampu meningkatkan kualitas manusia dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan yang *legitimate* secara agama.

Satu catatan akhir dari diskusi ini, bahwa terdapat kesukaran dari para narasumber untuk memberikan keterangan yang komprehensif mengingat para peserta kebanyakan *but*a akan Kitab Suci agama Hindu-Buddha. Hal itu terjadi karena para narasumber memakai pendekatan tekstual lewat ayat dan rujukan dari Kitab Suci, padahal tidak semua peserta pernah dan mampu menghayati isi Kitab Suci Hindu-Buddha.

Gender dalam Perspektif Budaya Lokal

Peran politik perempuan dalam perspektif budaya lokal. Itulah topik yang diangkat pada pertemuan tanggal 14 Juli 1999. Drs. Ahmad

Syafi'i, MA, "Perempuan dalam Budaya Jawa" dan Dra. Diana Palemanan, M Hum, "Perempuan dalam budaya Minahasa" serta Drs. I Wayan Suardjaya, "Perempuan dalam Budaya Bali". Peserta sebanyak 36 orang, terdiri dari wakil-wakil ormas: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Buddha, Konghucu, pengamat, LSM, dan peneliti.

Pertimbangan kenapa budaya perspektif budaya lokal diangkat dalam pertemuan ini, kata Pak Djohan, kebudayaan Jawa begitu mewarnai pola tingkah laku nasional di Indonesia, dan dari sudut demografis, orang Jawa berjumlah sekitar 60% dari total penduduk Indonesia. Jadi, katanya, kebudayaan Jawa begitu penting untuk dibicarakan, khususnva nilai-nilai yang dikandungnya mengenai kedudukan dan peran politik perempuan. Kebudayaan Bali juga ditampilkan karena memiliki kesamaan tradisi dengan kebudayaan Jawa, yaitu Hindu. Walaupun demikian, agama Hindu di Bali agak berbeda dengan agarna Hindu tempat lain yang sangat mempengaruhi kebudayaan Jawa sebelum agama-agama lainnya, seperti Islam dan Kristen, datang. Bali juga dikenal sebagai barometer pariwisata di Indonesia.

Perspektif budaya Minahasa untuk mewakili gambaran budaya Indonesia bagian Timur. Meskipun budaya Minahasa kurang dikenal dan populasinya pun tergolong kecil ketimbang yang suku lainnya, namun setidak-tidaknya budaya Minahasa bisa menampilkan nuansa lain dari keberagaman budaya di Indonesia.

Dalam piagam-piagam Jawa, misalnya, disebutkan para penguasa-penguasa terdahulu, seperti ada cerita tentang penguasa-penguasa perempuan contohnya Ratu Sima yang dikenal adil dan bijaksana. Jadi dengan mempelajari pakem pewayangan, Piwulang, babad dan piagam atau prasasti, kita dapat memperoleh informasi tentang kepemimpinan perempuan. Cerita wayang Ramayana adalah tentang perebutan Dewi Shinta, antara Prabu Dasamuko dengan Rama, Dewi Shinta adalah istri Rama kemudian direbut oleh Prabu Dasamuka, tapi akhirnya Dewi Shinta bisa kembali kepada Rama. Perempuan di sini adalah sebagai objek nafsu. Pada zaman Islam, ada Ratu Kalinyamat, yang memerintah dengan amat sangat baik. Ratu ini pernah membantu kerajaan Melayu dan Aceh melawan Portugis dengan mengirim perahu sebanyak tiga ribu buah. Tapi, setelah suaminya wafat karena terbunuh oleh Aryo Penangsang pada huru-hara di kerajaan Demak, beliau turun tahta dan bertapa di Wukir Donorojos Singiangrambut, yang juga

dikenal dengan tokoh Singiangrambut. Beliau bertapa dengan tidak pakai baju, tubuhnya hanya ditutupi oleh rambutnya yang panjang. Dan itu adalah tafsiran yang salah tentang Ratu Kalinyamat. Cerita Ratu Kalinyamat ini baik untuk menjadi kajian historis perempuan Jawa, yang bisa menjadi representasi dan kebudayaan Jawa, Islam dan kepemimpinan perempuan.

Sementara peran perempuan dalam dunia domestik hanya sebatas *konco wingking*, pelengkap penderita saja, bertugas banya membesarkan dan mengasuh anak. Banyak pandangan tentang perempuan yang masih memprihatinkan. Di Jawa Tengah, masih banyak kita lihat perempuan banting tulang mengurus rumah, anak, dan suami, dan juga bekerja di luar, sementara laki-laki di rumah main burung perkutut. Di daerah Jawa bagian utara, perempuan dan laki-laki cukup setara, sama-sama pergi ke sawah.

Dalam melihat konsep kepemimpinan perempuan dalam kebudayaan Jawa, kita harus melihatnya dalam kerangka pen-campuran antara agama dan kebudayaan yang telah dikemukakan di atas, agar jelas mana komponen-komponen yang berasal Islam dan mana dari kebudayaan Java. Hal ini dilakukan agar kita terhindarkan dari kecenderungan melakukan simplifikasi dan generalisasi.

Peran politik perempuan berdasarkan perspektif Bali dapat dikaji melalui peran perempuan dalam pengaruh kekuasaan, mulai dari masyarakat Bali kuno sampai sekarang. Dalam masyarakat Bali kuno, yakni pada zaman kejayaan kerajaan Bali kuno, melalui beberapa jenis sumber tertulis seperti prasasti, babad, dan kesastraan, ditemukan bahwa peran politik perempuan telah nampak sebagai pemegang kekuasaan. Misalnya, raja Udayana Waimadewa, dalam melaksanakan peran poltiknya selalu didampingi oleh istrinya Mahendradata Atati Gemapria Dharma Putri. Raja Tabanendra didampingi oleh istrinya Subradika Dharma Dewi. Dalam prasasti dikemukakan bahwa raja selalu memperhatikan peran perempuan dalam menjalankan kekuasaannya sebagai raja. Peran perempuan bersama dengan laki-laki, bukan saja di bidang politik, mempunyai kedudukan yang sama. Dalam bidang upacara keagamaan juga mendapatkan peran yang sama seperti pendeta, tetapi laki-laki yang beristri wajib mengikutsertakan istrinya menjadi pendeta.

Di Minahasa beda lagi, dalam peminangan perempuan, seseorang harus menyediakan uang seribu gulden, tambah tanah,

empang, kuda, pohon cengkeh, tambah pohon kelapa, tambah perhiasan dan kain patola yang terbuat dan kulit ular patola. Persyaratan terakhir, yaitu kulit ular patola, adalah yang paling berat, karena seorang laki-laki dituntut mampu menangkap ular patola dan mengulitinya. Jika seluruh persyaratan ini terpenuhi, maka laki-laki itu bisa disebut perkasa. Hal ini berarti bahwa perempuan sangat dihargai dan dianggap tinggi nilainya. Banvak laki laki yang tidak mampu memenuhi persyaratan tersebut, namun karena sudah "baku suka" maka perkawinan mereka direstui, agar kedua pihak terhindar dan perbuatan yang melanggar norma. Kalau tidak, mereka akan lari dan hidup bersama tanpa perkawinan yang sah. Ada pula adat istiadat orang Minahasa, seperti upacara naik rumah baru atau slametan di Jawa. Yang menjadi pemimpin upacara tersebut bisa dan laki-laki atau perempuan. Tapi kemampuannya yang dilihat. Pemimpin upacara itu disebut Kapel. Dan biasanya perempuan yang menjadi Kapel, karena dinilai lebih telaten dalam mengatur, sedangkan laki-laki tidak. Adat Minahasa tidak memisahkan peran dan relasi antara suami atau istri dalam rumah tangganya. Antara siapa yang harus memasak dan bekerja, itu bisa diatur apakah suami atau istri. Misalnya, tidak ada cemooh jika yang memasak di rumah adalah suami. Ada pepatah Minahasa yang mengatakan, *maan matulengka ululoan taan maleole osa*. Artinya, walaupun tungku belangan tempat masak ini terbalik, suami istri harus tetap saling mengasihi.

AKHIRULKALAM

Akhir dari pertemuan atau dari diskusi ke diskusi, bersama Pak Djohan Effendi, ada sejumlah rekomendasi yang ditujukan ke Departemen Agama waktu itu. Antara lain meminta agar Departemen Agama memprakarsai dilakukannya tafsir ulang berpersepktif gender terhadap kitab-kitab suci, terutama yang menyangkut hubungan laki-laki perempuan. Hasil penafsiran terhadap teks-teks kitab suci yang berperspektif gender, diharapkan bisa disosialisaikan kepada umat. Kepada tokoh-tokoh agama seperti ulama, pendeta dan pastur, Bhiksu, diharapkan memiliki sensitivitas gender, agar fatwa-fatwanya tidak bias gender.

Di pihak lain, dalam hal mengelola pemerintahan, memang harus lentur dan fleksibel dengan masyarakat. Mengakomodir kepentingan banyak pihak, bukan merupakan sesuatu yang tabu, selama untuk kepentingan masyarakat itu sendiri. Bahkan peme-

rintah harus merasa terbantu dengan banyaknya aspirasi yang bisa diakomodir untuk meningkatkan pelayanannya.

Apa yang diperankan Pak Djohan dengan mendirikan Lembaga Kajian Agama dan Jender, dan bekerjasama dengan funding luar negeri, merupakan sebuah terobosan yang perlu dilanjutkan. Karena pengalaman selama ini, dari pihak pemerintah sendiri sering mengalami kendala, misalnya, tidak bisa menemukan solusi atas suatu masalah yang dihadapi masyarakat. Alasan kekurangan dana selalu menghantui pelaksanaan program-program yang sebenarnya sangat bermanfaat bagi masyarakat yang lebih luas.

Pada program mengembangkan kerukunan antaragama jelas memerlukan pemberdayan masyarakat, untuk memelihara dan mengembangkannya. Diperlukan akselerasi terus menerus agar tidak jenuh, dan tidak pula selalu bergantung pada inisiatif pemerintah. Pengalaman Pak Djohan mengelola program kerukunan selama ini, melalui Departemen Agama, merupakan pengalaman berharga, dan layak diteruskan. Bravo Pak Djohan![]

Bibliografi

Azyumardi Azra, Prof. Dr., dkk., 1998, *Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial*, Badan Litbang Agama dan Diklat.

Djohan Effeendi, (ed.), 1980, *Agama dan Masa Depan*, Badan Litbang Agama Dep. Agama,

Hakim, Bashori, A. Hakim, Moh Saleh Isre, (ed.) 2004, *Fungsi Sosial Rumah Ibadah*,, Badan Litbang Agama.

Mukti Ali, Prof. Dr. H.A., 1975, *Agama dan Pembangunan di Indonesia,* Biro Hukukum dan Humas Dep. Agama,

Muhaimin, A.G., (ed.), 2004, *Damai di Dunia Damai untuk Semua: Perspektif Berbagai Agama*, Badan Litbang Agama dan Diklat.

Mustaha, MA, Drs.H., dkk., (Penyunting),1997, *Bingkai teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*, Badan Litbang Agama.

Tholkhah, MA, Dr. Imam, 2001, *Mewaspadai dan Mencegah Konflik Antar Umat Beragama*, Badan Litbang Agama dan Diklat.

Notulasi Hasil Diskusi Dwimingguan, 1997, *Gender dan Wacana Politik dalam Perspektif Agama*, Lembaga KajiannAgama dan Gender.

Legitimasi dan Kritik: Pemikiran Keagamaan Djohan Effendi

• *Mujiburrahman*

Sampai tahun-tahun awal Orde Baru, semangat untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara masih sangat kuat di kalangan gerakan-gerakan Islam. Apalagi setelah September 1965, kekuatan politik PKI berhasil dilumpuhkan, sehingga banyak pemimpin gerakan Islam melihat kesempatan ini sebagai peluang emas untuk 'mengkonstitusionalkan' Piagam Jakarta. Tetapi ternyata sejarah berkata lain. Tentara yang mengendalikan rezim Orde Baru menolak keras keinginan para pemimpin gerakan-gerakan Islam tersebut. Bahkan, rehabilitasi partai Islam Masyumi yang dibubarkan Sukarno tahun 1960, juga ditolak oleh pemerintah Orde Baru. Maka wajar kalau kemudian tokoh-tokoh gerakan Islam mengalami frustrasi politik.

Dalam konteks sejarah yang demikianlah kita akan dapat menilai terobosan penting generasi Djohan Effendi dan kawan-kawan dalam sejarah Islam Indonesia. Bermula dari diskusi-diskusi terbatas di kalangan aktivis mahasiswa, Djohan dan kawan-kawan menawarkan pemikiran yang pada waktu itu 'tidak umum' di kalangan aktivis gerakan Islam, yakni bahwa Islam tidak perlu dijadikan ideologi politik. Karena pendapat ini melawan arus, maka tidak heran kalau ia mendapatkan reaksi dan tanggapan yang luas, baik dari kalangan aktivis gerakan-gerakan Islam sendiri ataupun dari kalangan sarjana-sarjana yang meneliti Islam di Indonesia masa Orde Baru.

Di sisi lain, sejauh pengamatan saya, para sarjana sepertinya kurang memberikan perhatian yang layak terhadap pemikiran Djohan Effendi, terutama jika dibandingkan dengan perhatian terhadap pemikiran tokoh-tokoh lain seperti Nurcholish Madjid dan

Abdurrahman Wahid. Padahal kita umumnya mengetahui bahwa Djohan adalah salah seorang tokoh penting di kalangan pengusung 'Islam non-ideologis' tersebut. Yang lebih penting lagi barangkali adalah fakta bahwa, berbeda dengan tokoh-tokoh lain, Djohan adalah pegawai dan bahkan pejabat Departemen Agama, sebuah lembaga pemerintah yang sering menjadi sorotan orang menyangkut problem hubungan agama dan negara di Indonesia. Mungkin tak berlebihan kalau kita mengatakan bahwa Djohan adalah orang kepercayaan A. Mukti Ali selama yang terakhir menjabat sebagai Menteri Agama (1971-1978).

Di antara sarjana-sarjana Barat yang meneliti Islam Indonesia, sepertinya hanya Greg Barton yang memberikan perhatian memadai terhadap Djohan Effendi yang dipilihnya sebagai salah seorang dari empat tokoh muslim neo-modernis Indonesia.[1] Dalam liputannya mengenai biografi Djohan Effendi, Barton berhasil mengumpulkan data yang cukup rinci. Tetapi, seperti diakuinya sendiri, Barton hanya membuat deskripsi dan analisis terbatas terhadap pemikiran Djohan Effendi, yakni hanya merujuk kepada enam karya tulisnya. Selain itu, alih-alih membuat deskripsi tematis, Barton hanya membuat ringkasan dan komentar terhadap enam tulisan Djohan tersebut sehingga gambaran umum mengenai pemikirannya cenderung masih kabur.

Tulisan ini mencoba memaparkan dan menganalisis pemikiran keagamaan Djohan Effendi dilihat dari konteks sosial politik di Indonesia. Berbeda dengan pendekatan Greg Barton, saya akan mencoba memaparkan dan menganalisis pemikiran Djohan Effendi secara tematis. Selain itu, di samping merujuk kepada beberapa tulisan Djohan yang berhasil didapatkan, tulisan ini juga akan menggunakan dua wawancara saya dengannya yang dilaksanakan tahun 2002 yang silam.[2]

Agama dalam Negara Pancasila

Seperti telah disinggung, secara umum sama dengan pengusung Islam non-ideologis lainnya, Djohan Effendi menerima Pancasila sebagai titik temu bagi berbagai elemen bangsa. Pandangan ini tentu saja sejalan dengan orientasi ideologis rezim Orde Baru. Karena itu tidak mengherankan kalau Djohan bisa diterima di kalangan birokrasi, bukan hanya di Departemen Agama, tetapi juga di Sekretariat Negara

dimana ia bekerja sebagai penulis pidato presiden Soeharto. Tetapi sesungguhnya ini tidak berarti bahwa Djohan setuju dengan beberapa kebijakan Orde Baru yang cenderung tidak demokratis. Seperti yang sudah umum diketahui, Djohan justru bergabung dengan gerakan demokrasi, meskipun harus mengorbankan 'nama baiknya' di mata pejabat pemerintah.

Berdasarkan sejarah dapat kiranya dikatakan bahwa Pancasila merupakan suatu rumusan kompromis antara kelompok yang berorientasi kebangsaan dan kelompok yang ingin menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Rumusan 'Ketuhanan Yang Maha Esa' memang terkesan kurang tegas. Apa sebenarnya yang dimaksud dengan 'ketuhanan'? Apakah ia sama dengan kata 'tuhan'? Kalau 'ya', apakah ini berarti bahwa semua warga negara harus 'bertuhan'? Ada yang mengatakan kata 'ketuhanan' tidak sama dengan 'tuhan', seperti 'pulau' tidak sama dengan 'kepulauan'. Tetapi bagaimana dengan 'Yang Maha Esa'? Apakah ini berarti bahwa hanya paham monoteistik yang dapat diterima dalam negara ini? Apakah 'Yang Maha Esa' identik dengan konsep '*tawhîd*' dalam teologi Islam? Bagaimana dengan agama-agama lain yang tidak memiliki konsep ketuhanan seperti Islam? Kalau makna masing-masing dari frasa 'Ketuhanan' dan 'Yang Maha Esa' saja sudah tidak jelas, bagaimana pula kalau keduanya digabung? Lantas, bagaimana kita menafsirkan Pasal 29 ayat 1 UUD 1945, yang berbunyi: "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa"? Untuk menjawab pertanyaan ini, Penjelasan UUD 1945 juga tidak membantu karena di situ hanya tertulis: "Ayat ini menyatakan kepercayaan bangsa Indonesia terhadap Tuhan Yang Maha Esa."

Di sisi lain, kekaburan atau mungkin lebih tepat disebut 'ketidak-tegasan' rumusan 'Ketuhanan Yang Maha Esa' justru merupakan kekuatan dan keunikan dari kompromi politik bangsa ini. Dengan rumusan tersebut, Indonesia tidak menjadi negara sekuler, tidak juga menjadi negara Islam, tetapi dalam batas tertentu bersifat religius. Ia berada dalam posisi abu-abu, sebuah wilayah sengketa sekaligus damai. Barangkali eksistensi Departemen Agama (Depag) merupakan wujud kelembagaan dari hakekat negara kita yang 'bukan-bukan' itu. Harus diakui bahwa Depag lebih banyak melayani kepentingan kaum muslim, tetapi beberapa direktorat juga diberikan kepada agama-agama lain. Bagi kalangan muslim yang berambisi untuk mendirikan

negara Islam, eksistensi Depag sama sekali tidak memuaskan. Demikian pula bagi kalangan yang berpandangan politik sekuler, Depag juga tidak dapat diterima karena di situ negara jelas-jelas terlibat dalam mengurusi agama. Tetapi sekali lagi, itulah watak dari sebuah kompromi: masing-masing mengalah guna mendapatkan sebagian dari kepentingan mereka.

Jika kita perhatikan dengan cermat sejarah bangsa kita, maka boleh dikata kompromi tersebut masih terus-menerus dipertahankan sampai hari ini. Mungkin kalau diibaratkan gerak pendulum, memang kadang ia bergerak lebih berat ke arah sekuler dan kemudian di lain waktu bergerak ke arah Islam ideologis, tetapi tidak pernah sepenuhnya sekuler atau Islam ideologis secara total. Mungkin orang bisa menilai bahwa kenyataan seperti ini membuat kita berada dalam ketidakpastian. Tetapi kita dapat juga melihatnya secara positif, yakni bahwa sebagai sebuah bangsa yang besar dan sangat majemuk, Indonesia dapat terus bertahan justru karena kemampuan mereka dalam berkompromi tersebut.

Di sini tentu menarik untuk ditanyakan, apa pandangan Djohan Effendi terhadap masalah ini? Seperti dicatat oleh Barton, jauh sebelum rezim Orde Baru melancarkan program indoktrinasi Pancasila (Penataran P4), Djohan sudah secara terbuka menyampaikan gagasannya agar gerakan-gerakan Islam menerima Pancasila sebagai ideologi negara.[3] Bagi Djohan, nilai-nilai Pancasila sudah sejalan dengan nilai-nilai Islam, karena itu Islam sebagai ideologi politik tidak diperlukan. Apalagi menurutnya konsep 'negara Islam' tidak lebih dari sebuah utopia yang tidak berpijak pada realitas. Tidak ada negara Islam saat ini yang dapat dijadikan contoh ideal. Arab Saudi, Iran dan Pakistan misalnya, ketiganya mengklaim berdasarkan pada Islam, tetapi bentuk pemerintahan mereka sangat berbeda bahkan bertentangan. Selain itu, sulit bagi kita untuk mengatakan bahwa negara-negara tersebut sudah mencerminkan nilai-nilai Islam yang ideal.[4]

Apa yang dikemukakan Djohan di atas memang sudah sering kita dengar dari pemikir-pemikir muslim lainnya. Tetapi Djohan tentu tidak berhenti sampai di situ saja. *Pertama*, ia tampaknya tidak begitu puas dengan rumusan negatif mengenai hakekat negara kita, yakni 'tidak negara sekuler, tidak pula negara agama'. Pada awal tahun 1970-an, Presiden Soeharto pernah menyampaikan dalam

sebuah pidatonya bahwa negara kita menganut 'sosialisme religius'. Pidato ini kemudian mendapat sambutan hangat, antara lain dari Nurcholish Madjid yang menyambut baik gagasan 'sosialisme religius' itu.[5] Besar dugaan bahwa penulis pidato presiden itu adalah Djohan dan karena itu gagasan 'sosialisme religius' berasal dari pemikirannya.

Kalau kita menengok ke belakang, gagasan 'sosialisme' di kalangan Islam memang sudah berkembang cukup lama. Misalnya, tokoh Sarekat Islam, Tjokroaminoto, juga sudah menulis buku berjudul *Islam dan Sosialisme*.[6] Sebagai aktivis HMI, Djohan tentu membaca dan terpengaruh oleh gagasan-gagasan Tjokroaminoto. Selain itu, ketertarikannya pada sosialisme bisa jadi juga dipengaruhi pemikiran filosof muslim India, Muhammad Iqbal.[7] Tetapi gagasan 'sosialisme religius' jelas berbeda dengan sekadar mengawinkan Islam dan sosialisme atau menyebutnya 'sosialisme Islam.' Dengan menyebutkan kata sifat 'religius', Djohan sepertinya ingin mengatakan bahwa semua agama di Indonesia dapat bersatu dalam membangun negara ini dengan memperjuangkan secara bersama-sama nilai-nilai keadilan sosial. Pandangan ini sepertinya sejalan dengan apa yang kemudian dikemukakan Romo Mangunwijawa bahwa dua di antara lima sila dalam Pancasila itu, yakni sila kedua tentang kemanusiaan, dan sila kelima tentang keadilan, adalah agenda prioritas yang harus dilaksanakan bangsa ini.[8]

Kedua, sebagai pegawai negeri di Depag, Djohan mau tidak mau dihadapkan kepada pertanyaan penting: bagaimana pola hubungan agama dan negara yang berdasarkan Pancasila? Dalam sebuah tulisan yang dikutip Barton, Djohan mengatakan bahwa negara harus "menghormati kebebasan beragama" dan "berusaha melayani hajat dan kepentingan keagamaan segenap warga negara".[9] Bagi Djohan, kebebasan beragama adalah prinsip yang tidak bisa ditawar-tawar karena ia merupakan pemberian dari Tuhan. Orang tidak bisa beragama tanpa ketulusan hati, karena itu setiap paksaan dalam agama, apapun bentuknya, akan melahirkan kemunafikan. Karena itulah, seperti yang akan kita lihat, Djohan tidak setuju dengan berbagai kebijakan pemerintah yang dianggapnya menodai prinsip kebebasan beragama.

Selain menjamin kebebasan beragama, seperti telah disebutkan, bagi Djohan "negara juga berusaha melayani hajat dan kepentingan

keagamaan segenap warga negara." Inilah barangkali penafsiran Djohan bahwa Pancasila itu tidak sekuler karena negara tetap *melayani* kepentingan keagamaan rakyat. Kata 'melayani' tentu saja merupakan kata kunci dalam pandangan Djohan ini. 'Melayani' berarti memberikan apa yang dibutuhkan umat beragama, bukan mencampuri urusan internal agama, apalagi menghakimi kepercayaan suatu kelompok keagamaan. Nampaknya bagi Djohan, fungsi pelayanan inilah seharusnya yang dimainkan oleh Depag.

Tetapi prinsip 'melindungi kebebasan beragama' dan 'melayani hajat keagamaan umat beragama' tersebut harus berhadapan dengan masalah-masalah penting lainnya. *Pertama*, apakah prinsip kebebasan beragama juga mencakup kebebasan untuk tidak beragama? Apakah ateisme bisa diterima di Indonesia? Bagi Djohan, kebebasan beragama mencakup kebebasan untuk tidak beragama, dan kebebasan untuk menjadi ateis. Untuk memperkuat pendapatnya, ia merujuk kepada tulisan Haji Agus Salim yang pernah mengemukakan pendapat yang sama ketika ia menafsirkan sila 'Ketuhanan Yang Maha Esa'.[10] Selain itu, Djohan juga mengemukakan argumen teologis dengan mengatakan bahwa Tuhan sendiri memberikan hak hidup kepada manusia yang tidak percaya, bahkan anti-Tuhan sekalipun. Jadi kalau kita memaksa orang untuk beragama atau percaya pada Tuhan, kita sudah bertindak melebihi Tuhan. Jika kita mengingat bahwa di zaman Orde Baru 'komunisme' biasanya diidentikkan dengan 'tidak bertuhan' dan 'tidak beragama', maka pendapat Djohan ini jelas berani.

Masalah *kedua*, mengapa ada agama-agama yang diakomodasi di jajaran birokrasi Depag dan ada pula yang tidak? Secara faktual ini sepertinya menunjukkan bahwa agama-agama yang diakomodasi itu adalah agama-agama yang diakui atau resmi. Implikasi masalah ini tentu tidak sekadar apakah suatu agama masuk birokrasi Depag atau tidak, tetapi lebih jauh lagi nanti akan menyangkut masalah agama-agama apa saja yang wajib diberikan sebagai mata pelajaran di sekolah negeri, dan apakah legal perkawinan yang dilaksanakan berdasarkan suatu agama tertentu.

Dalam menyikapi masalah tersebut, Djohan mengatakan bahwa sebenarnya tidak ada landasan peraturan yang menentukan agama yang diakui dan tidak diakui, atau resmi dan tidak resmi. Argumen yang dikemukakan Djohan, selain merujuk kepada pasal 29 UUD

1945, ia juga mengutip pidato-pidato Presiden Soeharto yang kemungkinan besar berasal dari konsep Djohan sendiri dan presiden menyetujuinya. Selain itu, Djohan juga merujuk kepada Penetapan Presiden No.1 Tahun 1965 yang menyebutkan bahwa agama-agama yang dianut bangsa Indonesia adalah enam, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha dan Konghucu. Ini berarti berbeda dengan kebijakan pemerintah Orde Baru yang tidak memasukkan Konghucu (mulai 1979). Selain itu, Penetapan Presiden tersebut juga tidak membatasi agama-agama yang dipeluk bangsa Indonesia. Karena itu, menurut Djohan, agama-agama lokal harus pula diakui keberadaannya. Jangan sampai, katanya, 'agama Kaharingan' di-Hindukan seperti yang terjadi waktu itu.[11]

Apa yang dikemukakan Djohan tersebut menunjukkan betapa komitmennya yang kuat terhadap kebebasan beragama. Tetapi sejauh ini, gagasan Djohan itu masih belum jelas bagaimana penjabarannya. Apakah implikasi dari pandangan tersebut adalah bahwa semua agama yang hidup di Indonesia akan masuk dalam jajaran Depag? Atau sebaliknya, kita tidak memerlukan Depag lagi? Berdasarkan pengetahuan saya yang sangat terbatas mengenai pemikiran Djohan Effendi, saya belum menemukan penjelasan beliau terhadap masalah ini.

Memang kalau kita ingin menegakkan kebebasan beragama yang tuntas, barangkali hanya negara sekuler yang dapat memberikannya. Tetapi negara kita ini, seperti yang telah disinggung, adalah negara abu-abu. Lantas, adakah kiranya jalan kompromis? Kalau kita perhatikan Penjelasan Penetapan Presiden No.1 1965, di sana disebutkan bahwa agama-agama yang enam itu "kecuali mereka mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh Pasal 29 Ayat 2 Undang-Undang Dasar, juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan seperti yang diberikan pasal ini."[12] Dari penjelasan ini mungkin kita dapat mengajukan pertanyaan: dapatkah kiranya negara memberikan bantuan dan perlindungan kepada agama-agama yang enam itu, dan memberikan *perlindungan saja* kepada agama-agama dan kepercayaan lainnya? Dengan demikian, negara melindungi kebebasan beragama, dan melayani hajat keagamaan umat beragama, meskipun untuk yang terakhir terbatas pada enam agama tersebut. Kompromi ini memang tidak menunjukkan kesetaraan bagi semua penganut agama, tetapi sudah memberikan jaminan kebebasan beragama.

Kerukunan Melalui Dialog dan Demokrasi

Salah satu masalah yang menonjol di tahun-tahun awal pemerintahan Orde Baru adalah ketegangan yang meningkat antara kaum muslim dan Kristen.[13] Menyusul pengikisan kekuatan politik dan fisik PKI, agama mendapatkan posisi yang semakin penting di ranah politik terutama jika dilihat dari sudut bahwa PKI dianggap sebagai tidak beragama dan tidak bertuhan seperti yang dinyatakan dalam Penjelasan Tap MPRS No.XXV/1966. Salah satu implikasi dari pengertian ini adalah bahwa orang-orang yang tidak jelas afiliasinya kepada salah satu dari agama yang diakui pemerintah, maka ia akan mudah dicap PKI. Mengingat banyaknya pembunuhan terhadap orang-orang PKI waktu itu, maka wajar kalau banyak orang berbondong-bondong masuk agama-agama yang enam itu.

Meskipun keenam agama itu mendapatkan peningkatan jumlah pengikut, ternyata meningkatnya jumlah orang-orang yang masuk Kristen membuat tokoh-tokoh Islam khawatir. Salah satu sebabnya antara lain adalah berita-berita bombastis media Barat mengenai banyaknya uang yang dikirim ke Indonesia untuk kegiatan misi dan laporan mengenai keberhasilan fantastis dalam mendapatkan penganut-penganut baru. Selain itu, sebagian dari para missionaris itu terkesan agresif karena mereka secara aktif mengunjungi rumah-rumah orang Islam, bahkan tokoh-tokoh muslim. Sebagian dari gerakan misi tersebut juga mendirikan gereja-gereja baru yang seringkali juga dianggap kaum muslim sebagai suatu bentuk agresifitas.

Kondisi di atas diperparah lagi oleh adanya frustrasi politik di kalangan gerakan Islam, khususnya kaum muslim reformis yang sebenarnya 'berjasa' dalam melahirkan Orde Baru, tetapi kemudian seolah dilupakan bahkan disingkirkan begitu saja oleh rezim yang baru tersebut. Dalam situasi yang demikian, dapat dipahami mengapa ketegangan muslim-Kristen meningkat. Di Makassar bahkan terjadi serangan terhadap gereja-gereja dan sekolah Kristen. Waktu itulah, apa yang kemudian disebut dengan isu 'Kristenisasi' beredar luas. Pemerintah pun akhirnya mencoba mencari jalan agar ketegangan antara tokoh-tokoh dua agama ini dapat diselesaikan melalui apa yang disebut dengan 'Musyawarah Antar Agama'. Tetapi Musyawarah tidak berhasil mendatangkan kesepakatan, terutama mengenai tuntutan tokoh-tokoh Islam agar penyiaran agama tidak ditujukan kepada 'orang yang sudah beragama', yakni yang memeluk

salah satu dari enam agama tersebut. Karena tidak ada kesepakatan, Musyawarah itu malah semakin memperuncing konflik yang sudah ada.

Ketika A. Mukti Ali diangkat menjadi Menteri Agama di awal 1970-an, kondisi di atas masih belum pulih. Sebagai seorang yang pertama kali memperkenalkan Ilmu Perbandingan Agama di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan terlibat aktif dalam dialog-dialog antar agama, Mukti Ali kemudian berusaha agar ketegangan antar agama tersebut dapat diatasi melalui sebuah proyek yang bernama 'kerukunan antar umat beragama' dan orang yang dipilihnya untuk memimpin proyek ini adalah Djohan Effendi. Di antara kegiatan proyek ini adalah dialog antar pemuka agama, wisata dan diskusi oleh mahasiswa-mahasiswa perguruan tinggi agama (seperti IAIN dan STT) dan penelitian mengenai kerukunan antar agama di masyarakat.[14]

Yang menarik dari proyek ini barangkali adalah tujuan yang ingin dicapai seperti yang dikatakan Djohan Effendi sendiri: "Yang dipentingkan bahwa mereka duduk bersama, bukan keputusannya, melainkan saling kenal mengenal satu sama lain (*personal contacts*). Mereka dua tiga malam makan bersama, bahkan saling mengejek" [karena sudah merasa akrab].[15] Terlepas dari proyek yang dijalankannya di tahun 70-an tersebut, bagi Djohan, saling kenal mengenal memang merupakan langkah awal yang sangat penting untuk membuka kebekuan hubungan antaragama.

> Inilah mengapa pentingnya tokoh-tokoh agama saling mengenal. Ini kan sangat murah.Misalnya bupati atau camat, mungkin mengundang mereka sebulan sekali untuk makan bersama. Tidak usah pakai agenda. Yang penting ketemu. Kalau sudah akrab, lalu saling mengunjungi. Beberapa kasus, misalnya di Jawa Timur, saya temukan bahwa seorang pendeta atau pastur, dia tidak kenal sama sekali dengan lingkungannya. Mungkin juga mereka merasa minder atau merasa minoritas. Waktu kerusuhan di Situbondo, ada pastur yang sudah tua, dia tidak kenal Kiai As'ad. Ini kan konyol.[16]

Sebenarnya, setelah usaha membangun hubungan kenal mengenal antar pemuka-pemuka agama, Djohan ingin terus melangkah lebih jauh, yakni mencoba menciptakan kerja sama di

antara mereka. Tetapi keinginannya tersebut gagal karena Menteri Agama yang menggantikan Mukti Ali, yakni Alamsyah Ratu Prawiranegara ternyata lebih cenderung kepada pandangan bahwa kerukunan akan tercipta melalui peraturan-peraturan yang dibuat pemerintah. Tentu saja pandangan Alamsyah ini sejalan dengan keinginan sebagian tokoh-tokoh muslim. Kalau dilihat dari konteks politik usai sidang MPR 1977, Alamsyah memang ditugaskan presiden untuk membangun rekonsiliasi dengan tokoh-tokoh Islam yang sebelumnya sempat marah di sidang MPR itu karena kebijakan pemerintah mengenai indoktrinasi Pancasila (P4) dan aliran kepercayaan yang pada mulanya mau dimasukkan sebagai 'agama'.

Seperti telah disinggung, Djohan sangat tidak setuju dengan pikiran bahwa kerukunan umat beragama akan tercipta melalui aturan. Ia mengatakan:

> Saya tidak setuju karena saya percaya kerukunan itu tidak bisa diatur. Ia harus ditumbuhkan dari proses interaksi masyarakat itu sendiri. Sama saja seperti dalam rumah tangga, misalnya kita tidak bisa buat aturan yang *rigid* bahwa suami harus begini, isteri harus begitu. Itu kan hanya pengangan-pegangan saja. Misalnya, kalau melanggar, orangnya harus dihukum. Kan tidak begitu. Jadi kerukunan harus muncul dari bawah sebagai suatu kesadaran.[17]

Karena itulah Djohan sangat risih ketika suatu hari ia mendengar bahwa Depag mengadakan program 'latihan instruktur kerukunan hidup antarumat beragama'. "Apa apaan ini, kerukunan kok pakai instruktur? Mereka itu mengerjakan sesuatu yang mereka sendiri tidak mengerti," kata Djohan.[18] Demikian pula ketika orang-orang mulai ramai membicarakan Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama (RUU KUB), Djohan juga menolaknya dengan alasan yang serupa.

Selain itu, Djohan juga menyampaikan kritik-kritik terhadap SK-SK Menteri Agama (sebagian berupa SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri) yang mengatur hubungan antar agama tersebut. Misalnya SK yang mengatur tidak boleh menyiarkan agama kepada orang yang sudah beragama. Dalam bahasa teologi Islam, ini bisa dikatakan tidak boleh memurtadkan orang Islam. Tetapi

menurut Djohan, tokoh-tokoh Islam dalam masalah ini justru tampak tidak konsisten. “Kalau ada orang lain masuk Islam, kita merayakannya, tetapi ketika ada orang Islam masuk agama lain, kita marah. Mestinya kalau kita konsisten, orang boleh masuk dan keluar dengan bebas,” kata Djohan.[19]

Demikian pula SK Menteri Agama mengenai keharusan melaporkan kepada pemerintah mengenai berapa, dari mana dan untuk apa bantuan luar negeri yang diterima oleh lembaga-lembaga agama. Menurut Djohan aturan tersebut tidak akan efektif karena di zaman sekarang orang akan dengan mudah mengirim uang melalui kontak pribadi. Masalah ini memang berakar pada dugaan bahwa sebagian dari gerakan misinonaris Kristen menggunakan bantuan material untuk mendapatkan penganut baru. Bagi Djohan penyiaran agama semacam itu jelas tak dapat diterima, tetapi di sisi lain, menurutnya umat Islam juga cenderung memberikan reaksi berlebihan. Demikianlah ketika mengomentari aktifitas missionaris di awal-awal tahun kekuasaan Orde Baru, Djohan mengatakan:[20]

> Bagaimana ya, orang memang hidup susah ketika itu. Sebagai ilustrasi, dulu di sini [Jakarta] ada orang-orang Kristen yang memberi bantuan kepada orang-orang gelandangan. Orang-orang Islam malah melarang. Jadi, orang-orang Islam ini jangankan membantu, orang lain membantu saja tidak boleh. Demikianlah saya kira tanggapan orang-orang desa ketika itu [yakni tahun-tahun awal Orde Baru] kepada orang-orang Islam.

Lebih jauh lagi, Djohan melihat bahwa justru aturan mengenai bantuan luar negeri ini memudahkan rezim Orde Baru memonitor bantuan-bantuan untuk umat Islam. “Yang suka membantu kan Saudi. Saudi kan inginnya pamer. Ada upacara, padahal duitnya sedikit. Karena dia punya kepentingan politis. Nah, kalau lembaga-lembaga ini [yakni yang membantu Kristen] tidak begitu,” kata Djohan.[21]

Demikian pula SK yang mengatur pembangunan tempat ibadah yang mulanya merupakan reaksi tokoh-tokoh Islam terhadap pembangunan gereja-gereja baru. Menurut Djohan, kebanyakan kaum muslim tidak memahami bahwa bagi orang Kristen, setiap aliran memerlukan satu tempat ibadah tersendiri dan ini berbeda

dengan masjid yang cenderung lebih terbuka. Karena itu masalah ini perlu dijelaskan kepada masyarakat muslim. Selain itu, anggapan sebagian orang Islam bahwa pembangunan gereja baru akan mengundang orang-orang sekitar masuk Kristen adalah tidak benar. Bagi Djohan, yang lebih 'berbahaya' sebenarnya bukan pembangunan gereja, melainkan tiadanya pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah Kristen. Ia mengatakan:[22]

> Padahal, menurut saya, anak-anak Islam yang sekolah di sekolah Kristen, mereka tidak mendapat pendidikan agama Islam. Justru 'kristenisasi' banyak terjadi di situ. Kalau dia mendirikan gereja lalu orang di sekelilingnya masuk Kristen, saya kira tidak. Mestinya bilang sama mereka, silahkan mendirikan gereja di lingkungan ini, tetapi anak-anak kami yang sekolah di tempat anda diajari agama Islam.Tapi orang Islam tidak berpikir demikian. Kalau berhasil menutup gereja, mereka merasa menang. Jadi, sangat simbolik.

Demikianlah Djohan bukan saja menolak 'pendekatan struktural' melalui peraturan pemerintah dalam mengelola hubungan antar agama, dia juga menunjukkan bahwa peraturan-peraturan itu malah tidak efektif atau justru 'merugikan' orang-orang Islam. Karena itulah, dia tetap konsisten bahwa hubungan antar agama harus dikelola melalui proses dialog.

Jelas bahwa dialog merupakan salah satu budaya penting dalam berdemokrasi. Karena itulah tidak heran kalau Djohan merupakan pejuang demokrasi yang serius. Dalam sebuah tulisannya, Djohan menegaskan bahwa demokrasi harus diperjuangkan dengan cara-cara yang demokratis pula, dan perjuangan itu membutuhkan proses panjang. Selain itu, keberhasilan sebuah perjuangan, menurut Djohan, tidaklah ditentukan terutama oleh dukungan finansial, melainkan oleh komitmen dan loyalitas kita terhadap cita-cita yang ingin dicapai.[23]

Dalam konteks itulah, Djohan mengharapkan agar para pemuka agama dapat memainkan peranan yang lebih aktif dan konkret dalam mewujudkan demokrasi. Para pemuka agama harus "berusaha mencegah kecenderungan sikap fanatisme sempit dan anti-pluralisme." Sikap fanatisme sempit dan anti-pluralisme, menurut

Djohan, perlu disingkirkan bukan saja dalam kerangka hubungan antar agama, melainkan juga dalam hubungan antar aliran dalam suatu agama. Dalam masalah yang terakhir ini, Djohan mengatakan:[24]

> Berbeda dengan masalah pertama, maka masalah kedua, yakni mengenai hubungan dan pergaulan di antara penganut berbagai aliran dan paham keagamaan dalam satu agama biasanya justru lebih peka. Orang lebih mudah bergaul dengan penganut agama lain daripada penganut sesama agama yang berbeda aliran keagamaannya. Tidak mengherankan apabila kelompok mayoritas dalam suatu agama tidak segan-segan meminjam tangan penguasa untuk membabat kelompok minoritas sebagai aliran sesat. Saya rasa kecenderungan untuk membasmi kelompok-kelompok yang dianggap sempalan adalah suatu sikap yang anti-pluralisme dan tidak manusiawi.

Patut dicatat bahwa Djohan menuliskan kalimat-kalimat di atas pada tahun 1992, jadi sekitar 17 tahun yang silam. Pada saat itu rezim Orde Baru masih berkuasa dan demokrasi politik belum terwujud seperti sekarang ini. Maka mungkin sebuah ironi bahwa meskipun kita sudah mulai berdemokrasi, tetapi apa yang dikhawatirkan Djohan mengenai pembasmian aliran sesat dengan menggunakan tangan penguasa ternyata masih terjadi sekarang. Karena itulah, ketika kasus penyerangan terhadap orang-orang Ahmadiyah meletus di masa reformasi ini, Djohan kembali menyuarakan keharusan jaminan kebebasan beragama bagi warga negara, tak terkecuali bagi orang-orang Ahmadiyah.[25]

Basis Teologis Pemikiran Djohan Effendi

Sebagai seorang pemikir keagamaan, tentu saja pandangan-pandangan sosial politik Djohan yang telah dipaparkan di atas tidak terlepas dari pandangan-pandangan teologis yang diyakininya. Greg Barton dengan tepat menyebut pemikiran Djohan sebagai 'humanistik'.[26] Pada dasarnya pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid juga memiliki orientasi yang sama, meskipun pendekatan mereka berbeda. Abdurrahman Wahid lebih menekan-kan nilai-nilai kemanusiaan yang dianggap sebagai tujuan-tujuan dari

syari'ah,[27] sedangkan Nurcholish Madjid mencoba merumuskan humanisme Islam melalui kombinasi pemikiran teologi Islam klasik dan modern yang disebutnya dengan 'Kalam Kekhalifahan'.[28]

Berbeda dengan dua pemikir tersebut, Djohan mencoba merumuskan humanisme Islam dengan merujuk kepada pemikir-pemikir pembaru, kebanyakan berasal dari India dan Pakistan, dan sebagian kecil dari Mesir, sementara pemikiran teologi Islam klasik hampir-hampir tidak menjadi perhatiannya. Pendekatan ini kontras sekali dengan Nurcholish Madjid yang sangat sering merujuk kepada pemikir Muslim klasik, terutama Ibnu Taimiyah, atau Harun Nasution yang cenderung kepada pemikiran teologi rasional klasik aliran Mu'tazilah, meskipun ia juga sangat mengagumi pemikir Muslim modern, terutama Muhammad Abduh.[29] Karena itulah, berbeda dengan pengamatan Barton, Djohan tampaknya lebih tepat disebut seorang 'modernis' ketimbang 'neo-modernis', jika yang terakhir berarti mengawinkan tradisi klasik dengan pemikiran modern.

Dua artikel Djohan, pertama tentang takdir dan kebebasan manusia dan kedua mengenai tasawuf Alquran tentang perkembangan jiwa manusia, menurut Barton merupakan dua bab dari skripsi sarjana lengkap Djohan Effendi di Fakultas Syariah, IAIN Sunan Kalijaga tahun 1970.[30] Dua artikel tersebut merupakan kajian teologi Islam dengan fokus pada hakikat manusia dan makna hidupnya. Dalam membahas takdir dan kebebasan manusia, Djohan menekankan bahwa secara ruhaniyah manusia diberikan kebebasan moral oleh Tuhan, yakni kebebasan berkehendak dan kebebasan memilih. Di sisi lain, sebagai makhluk jasmani, tubuh manusia tunduk kepada hukum alam yang bersifat pasti. Maka dengan kebebasan moral yang dimilikinya, manusia akan bertanggung jawab atas segala perbuatannya, dan dengan akal yang dimilikinya, manusia dapat mempelajari hukum-hukum alam guna kebaikan dan kemudahan hidupnya.[31]

Sedangkan dalam artikel yang kedua, Djohan lebih dalam lagi menganalisis ayat-ayat Alquran mengenai jiwa manusia.[32] Menurut penafsiran Djohan, jiwa manusia sejak lahir hingga meninggal dunia mengalami perkembangan terus-menerus secara moral dan spiritual. Tugas manusia adalah meningkatkan kualitas moral dirinya dengan membersihkan jiwanya dari pengaruh kehendak-kehendak rendah

dan sifat-sifat tercela, dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, antara lain dengan meniru sifat-sifat Tuhan yang tercermin dalam al-Asmâ' al-Husnâ. Manusia harus dapat mewujudkan hubungan yang baik dengan sesama manusia dan pada saat yang sama mendekatkan diri sedekat-dekatnya kepada Tuhan. Melalui cara inilah manusia akhirnya akan sampai kepada puncak keruhanian sejati yang disebut oleh Alquran sebagai 'jiwa yang tenang' (*al-nafs al-muthmainnah*) yang tidak lagi merasa takut dan sedih (*lâ khawfun 'alaihim wa lâ hum yahzanûn*). Dengan merujuk kepada Iqbal, Djohan mengatakan bahwa proses pembinaan jiwa tersebut adalah proses yang terus-menerus tanpa henti. Konsep manusia sempurna (*insân kâmil*), bagi Djohan, hanyalah ide abstrak, bukan sesuatu yang konkret wujudnya dalam kenyataan.

Pandangannya tentang proses perkembangan moral dan spiritual manusia yang terus-menerus itu juga melandasi gagasannya tentang 'teologi kerukunan' antar umat beragama. Djohan berargumen bahwa kebenaran agama yang mutlak pada hakekatnya tidak pernah tergapai oleh manusia yang nisbi. Maka hakekat keberagamaan manusia adalah suatu pencarian yang terus-menerus. Dengan demikian, tidak ada seorangpun manusia atau kelompok yang dapat memonopoli kebenaran. Dalam konteks inilah dialog agama menjadi penting. Dialog akan mendorong keberagamaan seseorang menjadi dinamis dan terbuka.[33]

Kalau dilihat dari konteks politik zaman Orde Baru, apa yang dirumuskan Djohan mengenai kepastian hukum alam dan kebebasan moral manusia tampak sejalan dengan proyek modernisasi atau pembangunan yang dilancarkan pemerintah. Bukankah kepastian hukum alam merupakan landasan bagi perkembangan ilmu dan teknologi yang menjadi basis modernisasi? Bukankah pula keyakinan akan kebebasan berkehendak dan memilih lebih sesuai dengan etos pembangunan ketimbang sikap fatalis dan pasrah? Lebih dari itu, bukankah pandangan bahwa perkembangan jiwa manusia menuju kesempurnaan adalah proses yang terus-menerus tanpa henti paralel dengan landasan filosofis dari pembangunan, yakni *the idea of progress*?

Tetapi tentu saja, sebagai seorang pemikir yang kritis, Djohan tidak sekadar memberikan legitimasi teologis bagi modernisasi, ia juga seringkali menyuarakan kritik terhadap efek-efek negatifnya,

terutama ketika modernisasi ternyata menimbulkan ketidakadilan sosial, memperluas jurang antara sejumlah kecil orang kaya dengan sebagian besar rakyat yang miskin. Hal ini misalnya tercermin dalam sebuah kolomnya yang berjudul 'Qarun', nama seorang kaya raya tetapi pelit di zaman Nabi Musa yang dikisahkan Alquran mati terkubur bersama harta bendanya. Menurut Djohan, kisah tersebut bukan saja kritik terhadap sikap hidup yang materialis and individualis, melainkan juga kritik terhadap struktur sosial yang tidak adil dan menindas orang-orang yang lemah.[34] Tulisan Djohan yang terbit tahun 1994 ini tampaknya adalah kritik teologis atas kepincangan sosial sebagai akibat dari modernisasi.

Selain itu, mungkin masih ada sesuatu yang lebih dalam dari sekadar konteks sosial dari pemikiran teologis Djohan. Usaha yang dilakukannya dalam merumuskan teologi humanis tersebut terkait erat dengan keinginannya untuk menonjolkan unsur-unsur pokok dari agama agar tidak terbelunggu oleh simbol-simbol yang bersifat formal belaka. Djohan ingin menegaskan bahwa pokok dari agama adalah membimbing manusia untuk menjadi makhluk yang memiliki moral dan spiritualitas yang tinggi. Ritus-ritus keagamaan tidak akan bernilai jika ia tidak lagi memberikan kekuatan moral dan spiritual pada manusia. Inilah sebab mengapa Djohan berpendapat bahwa ajaran moral dan spiritual Islam yang ada dalam sufisme adalah esensi dan masa depan agama.[35]

Dengan demikian, tidak mengherankan kalau Djohan kemudian menilai bahwa pendidikan agama di negeri ini cenderung gagal karena hanya menekankan aspek-aspek formal dan seremonial dari agama. Dia mengatakan:[36]

> Saya melihat agama itu sudah gagal untuk membangun manusia yang bermoral, dan untuk membangun pemerintahan yang bersih, dalam konteks Indonesia. Karena kemarin beberapa tahun yang lalu di masa reformasi ini ada ide marilah kita hidupkan kembali pendidikan budi pekerti di sekolah. Itu berarti suatu pernyataan bahwa agama sudah gagal membentuk manusia Indonesia yang berbudi pekerti. Padahal pendidikan agama diberikan mulai SD sampai perguruan tinggi. Tiap hari ada ceramah agama di TV. Rumah-rumah ibadat, gereja, masjid penuh. Lihat peringatan-peringatan hari besar keagamaan, yang

Islam sampai ke istana. Jadi kurang apa? Di kantor-kantor ada mushalla atau masjid. Tetapi kita masih dianggap negara korupsi yang paling besar juga. Ini berarti agama gagal.

Kesimpulan

Demikianlah pemikiran keagamaan Djohan Effendi yang dikembangkannya berdasarkan pada konteks sosial politik di Indonesia. Seperti teman-temannya dalam gerakan pembaruan, ia menolak pandangan sebagian kaum muslim untuk menjadikan Islam sebagai ideologi politik. Baginya, Pancasila sudah sesuai dengan nilai-nilai Islam. Dalam negara Pancasila ini, negara berkewajiban melindungi kebebasan beragama warga negaranya sekaligus melayani hajat kehidupan beragama masyarakat. Kebebasan beragama adalah mutlak, termasuk kebebasan untuk tidak beragama atau tidak bertuhan. Untuk menciptakan kerukunan umat beragama tanpa mengorbankan kebebasan beragama diperlukan dialog, baik antar maupun intra umat beragama. Dialog dan usaha-usaha untuk mengikis fanatisme sempit akan menunjang terwujudnya demokrasi dalam masyarakat. Pandangan-pandangannya ini semua didasarkan pada pandangan teologis yang humanistik dimana manusia diletakkan sebagai subjek yang secara terus-menerus harus berjuang meningkatkan kualitas material, moral dan spiritual hidupnya. Agama, bagi Djohan, berperan memberikan legitimasi sekaligus kritik terhadap kenyataan sosial. Ia memberikan legitimasi teologis bagi modernisasi dan pada saat yang sama mengkritik dampak-dampak negatif modernisasi tersebut.

Tak diragukan lagi bahwa kalau melihat posisi Djohan sebagai pegawai negeri sipil Departemen Agama di bawah kekuasaan otoriter Orde Baru, jelas pemikiran-pemikiran keagamaannya tersebut tergolong berani. Sebagai sesama orang Banjar, saya ikut bangga dengan peran intelektual yang dimainkannya. Djohan Effendi memang lahir di daerah Kandangan, Hulu Sungai Selatan. Di dalam pergaulan sosial masyarakat Banjar, memang ada stereotipe mengenai 'orang Kandangan' ini. Stereotipe itu adalah bahwa orang Kandangan terkenal pemberani. Djohan telah menunjukkan sisi yang sangat positif dari keberanian itu, yakni berani mengatakan pendapat dan keyakinannya meskipun ia harus menentang arus. Sebagai orang yang masih muda dan berada jauh di belakang generasi Djohan, saya

hanya bisa kagum padanya dan tidak yakin apakah saya bisa berani seperti dia. []

Catatan:

1. Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid (1968-1980)* Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina 1999), khususnya Bab 4.
2. Wawancara tersebut merupakan bagian dari penelitian untuk disertasi saya di Utrecht University yang sudah dipertahankan tahun 2006 silam. Karena pembahasan disertasi itu tidak terfokus pada pemikiran Djohan Effendi, maka banyak informasi yang terekam dalam wawancara tersebut tidak dimasukkan. Dalam tulisan ini, saya berusaha memanfaatkan wawancara tersebut lebih maksimal.
3. Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 245.
4. Wawancara, 29 Agustus 2002.
5. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kerakrayatan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), 59-91.
6. Buku ini pertama kali terbit tahun 1924. Untuk kajian pemikiran politik Tjokroaminoto, lihat Hasnul Arifin Melayu, "Islam as an Ideology: the political thought of Tjokroamminoto" *Studia Islamika* No.3 Vol.9 (2002), 37-81.
7. Djohan pernah menerjemahkan dan menyunting sebuah buku kumpulan artikel tentang pemikiran sosialis Muhammad Iqbal. Lihat Djohan Effendi dan Abdul Hadi W.M. (eds.), *Iqbal, Pemikir Sosial Islam dan Sajak-Sajaknya* (Jakarta: P.T. Pantja Simpati, 1986). Belakangan, Djohan juga tertarik kepada pemikir Muslim India lainnya yang memiliki orientasi serupa, Asghar Ali Engineer. Lihat pengantar Djohan untuk buku Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* Terj. Hairussalim (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1993).
8. Mujiburrahman, "The Diaspora Church in Indonesia: Mangunwijaya on Nationalism, Humanism and Catholic Praxis" *Journal of Ecumenical Studies* Vol.38 No.4 (2001), 444-469.
9. Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 246. Pemikiran serupa juga dikemukakan Djohan dalam sebuah wawancara dengan majalah *Syir'ah*. Lihat "Beragama atau Tidak, Itu Sebuah Pilihan" *Syir'ah* No.26 Vol. 3 (Januari 2004), 50-54.
10. Djohan Effendi, "Jaminan Konstitusional bagi Kebebasan Beragama di Indonesia" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over, Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1998), 117.
11. Lihat Effendi, "Jaminan Konstitusional", 111-121.
12. Lihat teks Penjelasan Penetapan Presiden No.1 /1965 dalam Weinata Sairin (ed.), *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan* (Jakarta: BPK, 1994), 266-267.
13. Untuk pemaparan dan analisis yang lebih rinci, lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press/ISIM, 2006), Chapter 1 dan 2.
14. Laporan mengenai proyek ini dapat dilihat dalam Djohan Effendi, "Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan" *Prisma* No.5 (Juni 1978), 12-17.
15. Wawancara, 29 Agustus 2002.

[16] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[17] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[18] Wawancara, 9 Juli 2002.
[19] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[20] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[21] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[22] Wawancara, 29 Agustus 2002.
[23] Djohan Effendi, "Pengembangan Demokrasi di Indonesia: Sumbangan Agama-Agama" dalam Fridolin Ukur dan Retnowinarti (eds.), *Pluralisme dan Demokrasi* (Jakarta: Badan Litbang PGI, 1995), 45-49.
[24] Effendi, "Pengembangan Demokrasi", 49.
[25] Djohan Effendi, "Solusi Masalah Ahmadiyah Indonesia" *Koran Tempo* (12 Januari 2008). Seperti dicatat oleh Barton, Djohan memang memiliki hubungan dekat dengan Ahmadiyah sejak masa mudanya. Bahkan menurut Barton, perpustakaan pribadi Djohan menyimpan banyak buku-buku Ahmadiyah. Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 177-179. Tetapi ini tentu tidak berarti bahwa ia hanya membela kebebasan beragama warga Ahmadiyah.
[26] Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 248.
[27] Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid" *Islam and Christian-Muslim Relations* No.3 Vol. 10 (1999), 339-352.
[28] Mujiburrahman, "Kalam Kekhalifahan Nurcholish Madjid" *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban* No.1 Vol.1 (2008), 44-64.
[29] Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987).
[30] Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 202.
[31] Djohan Effendi, "Keterbatasan, Kebebasan dan Tanggung Jawab Manusia: sebuah tinjauan tentang masalah takdir dari perspektif teologi Islam" *Prisma* No.Ekstra (1984), 89-96.
[32] Djohan Effendi, "Tasawuf Alquran Tentang Perkembangan Jiwa Manusia" *Ulumul Qur'an* No.8 Vol.2 (1991), 4-9.
[33] Effendi, "Dialog Antar Agama", 15-17.
[34] Djohan Effendi, "Qarun" *Ulumul Qur'an* No.1 Vol. 5 (1994), 105-107.
[35] Lihat Djohan Effendi, "Sufisme: Esensi dan Masa Depan Agama" dalam Djohan Effendi (ed.), *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 115-124.
[36] Wawancara, 29 Agustus 2002.

God Talk

• *Franz Magnis-Suseno SJ*

God Talk, bicara tentang Yang Ilahi secara bermakna, apakah masih mungkin di abad ke-21 ini? Jawaban yang diberikan cukup berbeda. Banyak kaum agamawan–dan, dengan lebih berhati-hati, para teolog–menjawab "tentu saja!", "mengapa tidak?" Mereka terus menerus bicara tentang Allah, bahkan *kepada* Allah. Lain para filosof. Mereka cukup susah bicara tentang Yang Ilahi, dan banyak yang memilih diam saja. Dan orang biasa? Ada dua macam–dan banyak di tengah-tengah. Yang pertama, yang dibesarkan secara agamis, tidak melihat adanya masalah. Yang kedua sudah tidak bicara tentang Yang Ilahi, "Allah" tidak memainkan peranan dalam hidup mereka.

Filsafat

Saya mau mulai dengan filsafat. Lebih dari dua abad yang lalu Immanuel Kant memperlihatkan–dan sejak itu (hampir) seluruh filsafat mengikutinya–bahwa tentang Yang Ilahi kita tidak bisa bicara serperti tentang salah satu benda, sebuah batu atau seorang manusia. Karena kata-kata bahasa-bahasa kita diambil dari alam inderawi, kata-kata itu tidak cocok untuk diterapkan pada realitas ilahi yang jelas non-inderawi. Kebanyakan filosof menarik kesimpulan bahwa bicara tentang Yang Ilahi tidak mungkin. Di abad ke-19 muncul ateisme yang menjelaskan agama sebagai tahap dalam penemuan diri manusia; alam di seberang alam dinyatakan mitos. Feuerbach menyatakan agama sebagai proyeksi manusia tentang dirinya sendiri daripadanya ia terasing. Marx melihat agama sebagai pelarian dari dunia nyata yang tidak manusiawi. Sigmund Freud, bapak psikoanalisa, menganggap agama sebagai ilusi infantil dan neurosis

kolektif daripadanya manusia harus membebaskan diri apabila ia mau betul-betul menangani masalah-masalah yang dihadapinya. Martin Heidegger menyangkal "Allah" karean "Allah" selalu masih dipahami sebagai salah satu realitas (meski yang tertinggi) dan dengan demikian justru tidak mencapai pahamnya yang sebenarnya.

Tetapi ada juga filosof yang lain. Misalnya Emmanuel Lévinas. Dengan amat halus Lévinas menunjukkan bahwa setiap kali seseorang bertemu dengan orang lain ia merasakan realitas Yang Ilahi. Bertolak dari beberapa pertimbangan Kant dan Hegel, filosof-filosof itu menunjukkan bahwa manusia bahkan mempunyai pengalaman tentang Yang Ilahi, di dalam hati nuraninya, di dalam makna eksistensi yang dialaminya. Yang disepakati semua filosof yang bicara tentang Yang Ilahi itu adalah: *God talk* harus berhati-hati, dan harus rendah hati. Filsafat yang tidak melepaskan *God talk* sadar bahwa kita tidak mempunyai semacam "akses" kepada, atau "pegangan" pada, realitas di seberang, realitas yang kita sebut Allah itu. Mereka sadar bahwa mengatakan terlalu banyak tentang Allah adalah sama dengan tidak mengatakan apa-apa tentangNya.

Filsafat yang ber-Tuhan itu dapat memahami bahwa banyak filosof lain, ya, banyak orang, tidak bisa bicara tentang Allah. Karena "Allah" yang diwacanakan sering tidak lebih daripada proyeksi mereka yang bicara. Dan kalau kita mau mengajak mereka yang merasa tidak lagi mampu bicara tentang Yang Ilahi untuk mencoba membuka diri terhadap dimensi Yang Ilahi dalam hidup dan diri mereka, pendekatan kita harus amat halus, sabar, penuh hormat terhadap gerak budi dan hati mereka itu, dengan menghormati kebebasan dan integritas mereka, dengan tidak menggurui, dengan menghindar dari segala nada triumfalistik, dengan rendah hati.

AGAMA

Berbeda dengan filsafat agama yang sepertinya gampang bicara tentang Allah. Begitu banyak yang mereka klaim mereka ketahui: Siapa Allah, bagaimana kehendak Allah terhadap manusia, bagaimana Ia membimbing manusia. Untuk setiap situasi kehidupan mereka seakan-akan mengetahui apa yang persis dituntut Allah.

Dasar kegampangan wacana Allah itu adalah keyakinan agama-agama bahwa mereka mempunyai wahyu, bahwa wahyu itu memuat kebenaran Allah dan bahwa, karena itu, mereka memiliki kebenaran

tentang Allah. Tetapi apakah keyakinan itu–yang tidak akan dipersoalkan di sini; adalah hak setiap agama untuk mengakui wahyunya sebagai kebenaran ilahi–memang merupakan dasar sah untuk menarik kesimpulan bahwa mereka itu sudah tahu segalanya tentang Allah? Bukankah agama memiliki dua sudut: Sudut asal-usul, yaitu asal-usul ilahi yang tidak mungkin sesat–dan sudut penerima agama, manusia, dan manusia jelas dapat sesat? Padahal yang dipegang oleh kaum agamawan adalah sudut manusia itu. Bukankah yang membaca kitab suci serta mengartikanya adalah manusia? Dan bukankah mereka semua, dari agama apa pun (kecuali yang baru saja muncul) memperoleh pengertian tentang ajaran mereka dalam rangka sebuah tradisi yang diterima turun-temurun, semuanya murni diteruskan dan disampaikan serta diterima oleh manusia? Dan bukankah semua agama besar–Islam, Kristiani, Buddha, Hindu (untuk menyebutkan beberapa saja)–hampir sejak semula sudah mempunyai aliran, mazhab, *konfesi* yang berbeda, yang masing-masing menganggap diri benar dan yang lain-lain salah?

Saya tidak mau masuk ke dalam masalah pluralitas interpretasi dan aliran ini lebih lanjut (yang tentu berkaitan juga dengan keterbatasan hakiki segala pengertian manusiawi), melainkan menarik dua kesimpulan. Yang pertama: Perbedaan antara mazhab-mazhab dalam satu agama (dan juga: perbedaan antara agama-agama yang berbeda) *tidak* membatalkan hak, bahkan kewajiban, masing-masing untuk meyakini sebagai benar apa yang memang mereka yakini. Tak mungkin mempercayai sesuatu tanpa meyakininya sebagai besar. Agama-agama tidak perlu melepaskan klaim mereka atas kebenaran–sebagaimana misalnya dituntut oleh Paul Knitter dan John Hick atas nama sebuah pluralisme yang sebenarnya bukan pluralisme, melainkan relativisme. Menuntut agar agama-agama hanya menganggap diri benar bagi diri masing-masing, tetapi bukan benar secara universal, itu bukan hanya sebuah arogansi luar biasa (siapa yang memberi kepada Knitter atau Hick wewenang untuk menuntut agar agama-agama melepaskan keyakinan yang sudah mereka yakini sejak semula?), melainkan justru membatalkan pluralitas, karena mengubah agama-agama menjadi bubur religiositas manusia pada umumnya (di mana wahyu dalam arti sesungguhnya pun tidak dapat ditempatkan lagi).

Ketuhanan yang Santun

Yang kedua: Mestinya semua agamawan, makin mereka tahu dan makin mereka sadar akan Yang Ilahi, menjadi rendah hati. Jadi kalau para agamawan dan teolog menjelaskan segala apa tentang Allah dan manusia dan (berhak untuk) meyakininya, mereka mestinya sadar bahwa mereka membawa harta wahyu ilahi dalam wadah yang mudah pecah, wadah pengertian dan tradisi manusiawi mereka sendiri. Mereka mesti bicara tentang iman mereka secara rendah hati!

Bicara dengan rendah hati merupakan prasyarat kesejatian wacana tentang Yang Ilahi. Setiap omong tentang Yang Ilahi dengan nada sombong, menggurui, sudah tahu semuanya, dengan sendirinya membuktikan diri sudah luar rel (dalam bahasa Habermas: Mau mepermaklumkan Yang Ilahi dengan nada "saya sudah tahu dan kalian harus mendengar" merupakan *kontradiksi performatif*: Dalam melakukannya ia membatalkan diri: Bicara tentang Yang Ilahi dengan sombong otomatis berarti bahwa tak ada Yang Ilahi dalam wicara itu, habis; bicara dengan sombong dengan sendirinya merupakan omong kosong yang tidak enak, tidak lebih).

Itu barangkali belum seluruhnya disadari di kalangan para agamawan. Karena mereka suka–itu pun sebuah tradisi–merasa diri guru dan ahli yang berkedudukan tinggi dan karena itu mereka tergoda menjadi sombong. Dan karena umat sudah biasa dengan kesombongan para pemimpin rohani mereka, mereka telan saja. Tetapi itu tidak berlaku bagi orang di luar. Kesombongan agamawan membenarkan mereka dalam anggapan bahwa agama-agama, daripada mengembangkan harkat kemanusiaan, merupakan sarana pembodohan dan sarat dengan kepentingan duniawi. Agama yang dibawa secara sombong, kehilangan kebijaksanaannya, karena orang bijaksana selalu rendah hati. Agamawan yang tidak rendah hati memberi nama buruk pada agama.

Hati Nurani

Kerendahan hati adalah syarat kredibilitas segala *God talk*. Syarat yang tidak kalah penting adalah bahwa wacana tentang Yang Ilahi harus etis. Kalau agama membenarkan, apalagi mendukung, sikap-sikap dan tindakan-tindakan yang menurut perasaan moral orang biasa adalah jahat, tidak beradab, tidak senonoh, tidak jujur, tidak

bertanggungjawab, tidak menunjukkan perhatian pada keselamatan dan kebahagiaan orang lain, maka agama itu di abad ke-21 otomatis *out*. Wacana agamis yang tak berkadar moral dengan sendiri merupakan *human talk* dan bukan *God talk*. Betapa sering pun orang menyebut nama Allah, kalau agamanya membenarkan hal-hal yang jelas tidak bermoral, maka omongannya itu omongan manusiawi, kosong dari segala kaitan dengan Yang Ilahi. Apa pun yang dalam pandangan manusia saja kerdil, hina, picik, bengis, kurang dewasa, tak pernah boleh dikaitkan dengan Allah sendiri. Tepatlah Karen Armstrong (1993, 390) kalau memperingati agama-agama Abrahamistik agar mereka jangan mempermalukan Tuhan dengan *"inadequate images of the Absolute"*. Tuhan dipermalukan apabila atas nama Tuhan dibenarkan perbuatan dan sikap yang bertentangan dengan hati nurani.

Jadi bukannya wacana tentang Allah (yang–agar tidak dilupakan—*selalu* merupakan wacana manusia-manusia tertentu dan tidak pernah langsung wacana Allah) yang menjadi tolok ukur tentang apa yang bermoral dan apa yang tidak, melainkan keyakinan-keyakinan hati nurani manusia menjadi prasyarat bagi wacana yang mengklaim diri bicara atas nama Allah. Ajaran, maklumat apapun hanya dapat mengklaim bicara tentang Yang Ilahi apabila yang diajarkan dan dipermaklumkan tidak bertentangan dengan hati nurani manusia.

Artinya: Keagamaan yang tidak membawa diri dengan santun, baik hati, bebas dari segala rasa (apalagi ajakan untuk) benci, bebas dari napsu balas dendam, penuh belas kasihan, adil terhadap siapapun, bersedia memaafkan, tidak pernah memakai kekerasan, tidak memaksakan diri, tidak menghina siapa pun, menghormati keyakinan hati orang lain betapa pun ia tidak dapat mengikutinya (itu tidak berarti: ia tidak boleh mengritik, memandang dengan kritis), yang menyombongkan diri—tidak mampu mengklaim merupakan wacana Ketuhanan.

Barangkali orang bertanya: *Masak* Yang Ilahi harus disesuaikan dengan hati nurani manusia? Tetapi pertanyaan ini sudah keliru dari dua sudut. Sudut pertama: Yang "disesuaikan" (yang diukur dengan kriteria hati nurani) bukan Yang Ilahi melainkan wacana manusia yang mengatasnamakan Yang Ilahi. Yang bicara itu selalu manusia dan bukan langsung Yang Ilahi. Apakah dia Paus (kepala Gereja

Katolik), seorang Mufti, seorang pendeta, seorang bijak, kalaupun mereka mengklaim bicara atas nama Tuhan, yang bicara adalah mereka, manusia-manusia seperti kita, seperti saya dan Anda. Sudut kedua: tolok ukur bukan moralitas-moralitas masyarakat begitu saja–masyarakat dan kebudayaan tertentu bisa saja mempunyai pandangan moral yang salah atau miring,—melainkan inti paling dasar segala keyakinan-keyakinan mereka, apa yang kita sebut hati nurani, yaitu kesadaran bahwa kita selalu harus mengambil sikap yang baik, benar, adil, jujur, setia, baik hati dsb. Dan inti ini tidak pernah salah. Apa yang oleh masing-masing dianggap benar dan adil bisa saja diwarnai oleh pelbagai prasangka dan pandangan budaya dan karena itu dapat miring dan perlu dikoreksi, tetapi *bahwa* kita harus *selalu*, *tanpa kecuali,* baik hati, tak pernah boleh membenci orang, selalu harus jujur, setia dan dituntut berbelas kasihan daripada membalas dendam, adalah tak pernah salah.

Ada yang lebih mendalam. Tempat di mana kita betul-betul bertemu dengan Yang Ilahi itu bukan omongan manusia (pendeta, pastor, ustad dst.) tentang Tuhan, melainkan *hati nurani* kita masing-masing. Dalam hati nurani—yang tak henti-hentinya menuntut kita bersikap baik, benar, adil, jujur, setia, baik hati, dan menolak yang palsu, jahat, tak jujur, keji, kebencian, dendam–kita betul-betul bersentuhan dengan Tuhan. Ateis dalam arti yang sebenarnya bukan orang yang menolak semua agama–bisa saja bahwa yang ditolaknya sudah dipermak oleh manusia sehingga inti ilahi sudah menguap–melainkan orang yang membungkamkan hati nuraninya. Mereka itu sudah menutup diri terhadap panggilan Tuhan yang sebenarnya, mereka sudah ke luar dari Tuhan, entah mereka dalam wacana memang menolak Tuhan atau malah terus bicara Tuhan dan mengatasnamakan Tuhan. Kesetiaan kepada hati nurani itulah teisme yang sebenarnya dan karena setiap manusia mempunyai hati nurani, setiap orang pada dasarnya adalah seorang teis, entah ia menyadarinya atau tidak, selama ia mau mendengarkan hati nuraninya.

Menolak Relativisme

Bahwa hati nurani adalah tempat di mana *setiap orang* merasakan tarikan Yang Ilahi tidak berarti bahwa agama-agama kehilangan arti. Sama sekali tidak. Memang, apa yang oleh beberapa orang dengan pengertian mendalam seperti Seyyed Hossein Nasr disebut

"*philosophia perennis*" tentunya tak lain adalah hati nurani yang ada pada setiap manusia (meskipun orang bisa membungkamkannya). Dan dalam "*philosophia perennis*" itu umat manusia bersatu secara amat mendalam, bersatu tidak hanya secara manusiawi, melainkan dalam Yang Ilahi karena hati nurani betul-betul menghubungkan kita dengan Yang Ilahi. Dan karena itu kita boleh dan harus mengakui bahwa tak ada manusia, budaya, umat beragama yang tidak ber-Tuhan. Itulah dasar martabat manusia. Itulah dasar mengapa kita harus menghormati setiap orang termasuk apa yang diyakininya sebagai benar. Karena di dalam keyakinannya itu terungkap tarikan Yang Ilahi dalam hati nuraninya.

Tetapi itu tidak berarti bahwa tak ada wahyu yang membawa kebenaran dan bahwa agama-agama harus melepaskan klaim kebenaran mereka. Karena wahyu, yang betul-betul wahyu, bukan dari manusia, melainkan dari Yang Ilahi. Inti keyakinan agama-agama wahyu adalah bahwa wahyu adalah Sabda Yang Ilahi sendiri. Dalam wahyu Allah dalam kedaulatanNya masuk pada saat dan dengan pengantaraan orang-orang tertentu ke dalam sejarah umat manusia untuk dengan lebih jelas menawarkan jalan ke keselamatan. Wahyu itu, dalam rangka permasalahan yang di sini dibicarakan, menimbulkan dua pertanyaan: Pertama, mengapa *kok* ada beberapa wahyu yang kelihatan–sekurang-kurangnya untuk sebagian–saling bertentangan? Kedua, bagaimana hubungan isi wahyu–khususnya: keharusan-keharusan moral–terhadap hati nurani masing-masing orang?

Yang pertama dijawab oleh *relativisme agama* bahwa tak ada agama dan wahyu yang mengungguli yang lain, semua agama, masing-masing dengan wahyu mereka, sama benar, tetapi jangan menganggap diri satu-satunya kebenaran. Pandangan yang sering disebut pluralisme ini bukan pluralisme (seperti sudah dijelaskan di atas, pandangan ini justru membongkar pluralitas), melainkan *relativisme*. Menurut relativisme semua agama hanya benar bagi para penganut mereka. Bagi para warga agama wahyu relativisme itu tidak dapat diterima karena, satu, menyangkal adanya wahyu (agama menjadi ungkapan religiositas manusia), dan dua, bertentangan dengan keyakinan khas masing-masing agama (Kristianitas tentang Yesus, Islam tentang Nabi Muhammad dan Alquran). Dari mana kaum relativis mengambil hak untuk menuntut bahwa agama-agama wahyu melepaskan keyakinan paling inti tentang kekhasan mereka–

yang sekaligus juga berarti bahwa mereka masing-masing tidak dapat menerima beberapa unsur inti dalam keyakinan agama lain? Tetapi lantas mana yang benar? Di sini pluralisme yang sebenarnya mulai. Masing-masing tetap meyakini keyakinannya sendiri sebagai kebenaran, tetapi ia menyerahkan–mau apalagi–penilaian terakhir ke tangan Yang Ilahi sendiri. Dengan rendah hati kita mengakui tidak bisa bersatu dalam semua hal, kita mengakui bahwa kita tetap percaya sedalam-dalamnya menurut kaidah agama kita sendiri, tetapi tentang agama-agama lain kita serahkan ke tangan Yang Ilahi, kita sendiri tidak akan mengutuk, mencemoohkan, menyatakan "salah" dan "tidak benar". Kita akan mengatakan bahwa kita sendiri tidak mempercayai yang diyakini agama lain, tetapi kita bukan Allah dan karena itu kita tidak mencoba memberi penilaian mutlak (sebagai catatan: sebagian masalah berkaitan dengan fakta bahwa wahyu jatuh ke tangan kita manusia, dan tangan kita inilah yang suka salah tafsir, prasangka, pra-pengandaian, tertutup).

Lalu bagaimana hubungan antara wahyu dan hati nurani? Karena wahyu agama-agama kita dalam semua unsur diantarai oleh manusia-manusia–tidak bisa lain, tak ada malaekat yang datang kepada kita–maka kita *tak pernah* akan mampu untuk memahami agama kita sendiri secara betul dan lengkap seratus persen. Kita selalu masih harus terus belajar apa yang mau disampaikan Tuhan kepada kita. Dan karena itu instansi akhir yang harus kita taati adalah hati nurani. Sesuatu yang bertentangan dengan hati nurani tidak mungkin dari Allah, dan andaikata ajaran agama kelihatan bertentangan dengan hati nurani, kita boleh pasti bahwa ada kesalahan dalam transmisi manusiawi ajaran itu. Dengan lain kata, kita selalu wajib berat menaati suara hati kita–yang merupakan suara hati nurani berhadapan dengan situasi tertentu. Suara hati–bukan: hati nurani–belum tentu selalu betul karena juga dipengaruhi oleh pikiran kita, jadi oleh lingkungan dan pendidikan kita, tetapi suara hati tanpa kecuali harus ditaati. Dengan kata sederhana: Apabila kita sudah meyakini sesuatu sebagai benar, kita wajib mengikutinya. Tetapi kita selalu wajib untuk memeriksa apakah keyakinan kita memang benar. Suara hati akan kita "didik" dari ajaran agama yang kita yakini, akan kita kembangkan (kesadaran moral, *moral judment* orang yang betul-betul dewasa berkembang selama seluruh hidupnya), tetapi pada saat kita harus mengambil sikap atau tindakan

kita akan mengikuti suara hati. Karena suara hati merupakan cerminan hati nurani dan hati nurani adalah tempat luhur di mana kita masing-masing bersentuhan dengan Yang Ilahi.

Djohan Effendi

Di mana di sini masuk Djohan Effendi? Djohan Effendi adalah orang yang sejak saya kenal sudah mewujudkan keagamaan seperti yang saya coba utarakan di atas. Ia yakin akan Islamnya, ia bukan seorang relativis, tetapi bebas dari segala sikap sombong atau merendahkan agama lain. Sebaliknya, ia mampu menemukan dalam agama-agama lain–agama-agama yang akidahnya tidak dapat diikutinya–hal-hal yang luhur dan bagus. Ia seorang pluralis tulen. Dan ia amat yakin–serta mewujudkan keyakinan itu–bahwa agama harus betul-betul baik dalam arti, menunjang tarikan kebaikan hati nurani, jadi harus menolak segala yang jelek, picik jahat, segala kecenderungan untuk membenci mereka yang berbeda, untuk menjelek-jelekkan mereka yang berlainan, apalagi segala ancaman, paksaan, tekanan, kekerasan atas nama agamanya dan atas nama semua agama lain.

Sosok Djohan Effendi adalah sosok agamawan abad ke-21, agamawan yang meyakinkan juga bagi mereka di luar, termasuk mereka yang sama sekali tidak dapat percaya dalam rangka salah satu agama. Mereka yang bertemu dengan Djohan Effendi dapat merasakan bahwa agama mencerahkan, membuat kuat, mendukung apa pun yang positif, bisa menawarkan keselamatan. Terimakasih, sahabatku, Bung Djohan Effendi! []

BAGIAN KEDUA

Membumikan Toleransi dan Pluralisme

Regulasi Toleransi dan Pluralisme Agama di Indonesia

• *Andreas A. Yewangoe*

Pluralisme (Agama) sebagai sesuatu yang "Given"

Tidak dapat disangkal bahwa pluralisme (termasuk agama) adalah kenyataan. Istilah *pluralisme* berasal dari akar kata Latin, *plus, pluris*, yang secara harfiah berarti: lebih dari satu. Dalam pengertian filosofisnya, pluralisme adalah paham atau ajaran yang mengacu kepada adanya kenyataan yang lebih dari satu (individu). Sebagai demikian, secara mendasar dicegah adanya pemutlakan, baik dalam pemikiran maupun dalam sikap. Senantiasa harus disadari bahwa tidak mungkin kenyataan yang mahakaya itu direduksi (boleh dibaca: dipermiskin) hanya menjadi satu-satunya kenyataan. Setiap individu misalnya mempunyai keunikan, juga dalam cara berpikir, berpersepsi, dan bertindak sehingga memutlakkan hanya kepada satu cara berpikir, berpersepsi dan bertindak saja adalah suatu perkosaan terhadap (hak-hak) individu yang bersangkutan. Dari kacamata sosiologi, pluralisme mengacu kepada keberbagaian kelompok di dalam masyarakat, dan sebagai demikian juga mempunyai pandangan yang beraneka terhadap apa yang secara sosial dipahaminya dan dikehendakinya.[1] Dalam masyarakat selalu ada berbagai kelompok masyarakat, yang keberadaannya dikonkretisasikan (boleh dibaca: ditubuhkan) dalam berbagai lembaga-lembaga sosial. Yang dimaksud dengan lembaga sosial bisa bermacam-macam: suku, agama, bahkan kepentingan (politik dan ekonomi). Makin banyak lembaga-lembaga sosial seperti ini terbentuk, makin marak pula pluralisme di dalam masyarakat. Setiap individu di dalam masyarakat adalah anggota dari lembaga-lembaga sosial itu. Individu akan terbagi perhatiannya terhadap lebih dari bidang-bidang yang beranekaragam tadi, yang di dalamnya sering dikuasai pandangan-pandangan ideologis tertentu.

Sebagai demikian, bisa dikatakan bahwa setidak-tidaknya dengan bertolak dari individu, terdapat fragmentasi peranan individu. Maka kemungkinan terjadinya benturan dan atau bahkan konflik bukan sesuatu yang mustahil. Dengan bertolak dari kacamata masyarakat, kita akan bertemu dengan kelompok-kelompok yang berpegang pada keyakinan atau setidak-tidaknya pada komitmen tertentu, yang tentu saja berbeda satu terhadap lainnya. Ambillah sebagai contoh, kelompok agama-agama yang beranekaragam itu. Tak dapat tidak kita mesti berbicara mengenai pluralisme. Bahkan di dalam agama yang samapun pasti ada keberbagaian interpretasi atau setidak-tidaknya persepsi terhadap pokok yang satu. Inipun pluralisme. Pendeknya selama manusia hidup, manusia tidak bisa lepas dari suasana pluralisme tersebut.

Sering juga orang membedakan antara "pluralisme" dan "pluralitas". Boleh-boleh saja. Asal saja diingat bahwa kedua istilah itu, kendati bisa dibedakan, tetap mempunyai hubungan erat satu dengan yang lainnya. Tidak bisa misalnya pluralitas dibedakan dari pluralisme, seakan-akan yang disebutkan terakhir ini akan mengarah kepada sinkretisme. Istilah sinkretisme mempunyai makna yang berbeda sekali dari pluralisme yaitu sebagai percampuran unsur-unsur yang dianggap sama dari berbagai macam agama untuk selanjutnya menciptakan sebuah agama gado-gado. Pluralitas memang bisa dipergunakan sebagai kata benda yang tetap mengacu kepada substansi pemahaman pluralisme.

Pluralisme Agama di Indonesia

Sudah berulang-ulang dikatakan bahwa di Indonesia terdapat sekian banyak agama. Itu berarti terdapat pluralisme agama-agama. Namun demikian, secara resmi hanya diakui 5 (lima) agama yaitu: Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu dan Buddha. Belakangan, di era pemerintahan Abdurahman Wahid Khonghucu diakui sebagai agama, setelah bertahun-tahun ditekan oleh rezim Soeharto. Namun demikian, tetap muncul pertanyaan kritis, yaitu tepatkah untuk membedakan antara agama yang diakui (resmi) dan agama yang tidak diakui (tidak resmi)? Persoalan ini terus mengemuka dan dipertanyakan terutama di kalangan kaum intelektual, namun gemanya sudah mulai terdengar sampai ke akar rumput. Saya kira inilah juga perjuangan dari Djohan Effendi (bersama-sama dengan

Gus Dur dan kawan-kawan) yang ingin agar semua orang yang disebut “kaum minoritas” diberi hak dan kebebasan mengungkapkan keberagamaannya di muka umum. Bukan rahasia lagi, bahwa yang disebut agama-agama suku seperti Permalim di Sumatera, Marapu di Sumba, Jingitiu di Sabu, dan berbagai agama-agama suku lainnya tetap hidup sampai sekarang. Di Kalimantan, agama Kaharingan didesak untuk menggabungkan diri dengan agama Hindu Dharma, kendati unsur-unsur kepercayaan mereka tidak selalu sama dengan agama Hindu. Maka tepatlah apabila pemahaman tentang “resmi” dan “tidak resmi”, “diakui” dan “tidak diakui” terhadap agama-agama ditinjau kembali. Pertanyaan mendasar adalah, apakah negara berhak menentukan resmi dan tidak resmi itu? Kalau dijawab “Ya’, apakah kriteria yang dipakai negara? Kalau tidak salah negara sendiri menentukan kriteria yang justru diambil dari agama-agama “samawi”, yaitu harus mempunyai kitab suci, nabi, dan seterusnya. Penentuan sepihak seperti ini jelas merugikan para penganut yang agamanya tidak memenuhi kriteria yang ditetapkan itu.

Peninjauan tersebut dilakukan dengan mempertanyakan secara mendasar mengenai hakekat agama.[2] Telah banyak dilakukan penelitian dan kajian terhadap pokok penting ini. Wilfred Cantwel Smith misalnya menegaskan, bahwa hakekat agama adalah iman (*faith*). Sebagai demikian, Smith berkeberatan terhadap pemakaian istilah-istilah yang seakan-akan meliputi semuanya (*embracing*) bagi agama-agama tertentu seperti Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dan seterusnya. Menurut dia, di dalam penamaan seperti itu terjadilah semacam *reifikasi*, yaitu bahwa pengertian-pengertian yang bersifat meliputi segala sesuatu, itu dipakai seakan-akan istilah itu memang secara “lengkap” mengacu kepada perkara yang ada. Sebagai demikian, kata Smith, tidak mungkin kita berbicara tentang “Islam”. Tetapi kita memang bertemu dengan suatu iman konkret dari Islam tertentu, yang, kendati dipengaruhi oleh tradisi kumulatif, toh selalu berbeda secara kreatif dengan iman dari orang muslim pada masa lampau. Juga yang sekarang berbeda dengan yang kemarin.[3] Hal yang sama bisa juga diterapkan kepada agama-agama lain. Kekristenan masa kini misalnya, tidak dapat disamakan begitu saja dengan kekristenan masa lampau, seakan-akan agama ini tidak mengalami perkembangan kreatif di dalam perjalanan sejarahnya yang melibatkan orang-orang beriman.

Apa yang disebut iman (*faith*), dalam pandangan Smith adalah suatu ciri yang khas dari umat manusia (kemanusiaan). Ia menegaskan, *"Standard man is man of faith"*, dan *"faith as a global human characteristic is man's responsive involvement in the activity of God's dealing with humankind."*[4] Iman (*faith*) dalam pengertian Smith ini lalu dikontraskannya secara tajam dengan "kepercayaan" (*belief*) [Kita di Indonesia beruntung sebab guna menerjemahkan dua istilah Smith ini kita mempunyai dua kata, yaitu iman (untuk *faith*) dan kepercayaan (untuk *belief*). Di dalam bahasa Belanda hanya dikenal satu kata, yaitu *geloof*]. Ia memperlihatkan bahwa *belief* telah mengalami pergeseran makna. Sebagai demikian, percaya bagi seseorang adalah percaya kepada dalil-dalil. Pergeseran makna itu juga terlihat dalam semula keyakinan akan kebenaran berubah menjadi suatu ungkapan akan ketidakpastian. Maka percaya lalu berdiri berhadapan dengan mengetahui persis (Bhs Belanda: *zeker weten*). Alhasil, *"belief systems"* memperoleh watak subyektif dan tidak pasti. Menurut Smith, kalau cara memandang *belief* seperti itu dikacaukan dengan *faith*, maka bahaya mengancam, yaitu iman terseret dalam krisis kepercayaan dan sistem-sistem kepercayaan (*belief systems*).

Maksud Smith ini rasanya jelas, yaitu ia mau membedakan antara beriman (*to have faith*) sebagai satu kategori penting dari kemanusiaan, pada satu pihak, dan sistem-sistem kepercayaan (*belief systems*), yaitu semua ajaran dan pandangan hidup, yang diteruskan oleh tradisi, pada pihak lain. Bisa juga diterapkan di sini, pembedaan kuno di dalam teologi yaitu *fides qua creditor* dan *fides quae creditor*. Dapatlah dikatakan, bahwa *fides quae creditor* memisah-misahkan manusia, sementara *fides qua creditor* justru mempersatukan.[5]

Dengan mengacu kepada pandangan Smith tentang iman sebagai keterlibatan responsif manusia di dalam kegiatan Allah berurusan dengan umat manusia, maka dapat dikatakan, di dalam setiap agama (diakui atau tidak diakui, resmi atau tidak resmi) kegiatan itu ada. Pernyataan ini mempunyai sangkut-paut dengan pertanyaan tentang apa sesungguhnya yang diprihatinkan manusia ketika berbicara tentang, dan mempraktikkan agama di dalam kehidupan sehari-hari? Jawabannya adalah, orang mencari *keselamatan*. Tetapi keselamatan yang dimaksud di sini janganlah tergesa-gesa diinterpretasikan sebagaimana dipakai di dalam agama tertentu misalnya kekristenan,

melainkan di dalam pengertian yang umum sebagai "meniadakan hal-hal yang kurang."[6] Pada hakekatnya, manusia mempunyai kesadaran terhadap kekurangan-kekurangan di dalam hidupnya: adanya ancaman, kemungkinan tidak selamat, disharmoni, dan seterusnya. Guna mengatasi ini manusia berusaha melakukan hubungan dengan "kenyataan" lain yang dianggap mempunyai kekuatan dan kuasa seperti, roh-roh, nenek moyang yang meninggal, ilah-ilah, dewa, dan seterusnya. Sebagai demikian, agama dapat dipahami sebagai upaya manusia untuk menolak ketidakselamatan atau memenangkan keselamatan, dengan mencarinya pada kenyataan lain, yang berbeda dengan kenyataan ini.

Dengan mempertimbangkan hal-hal yang disebutkan di atas, makin jelas bagi kita bahwa apabila kita berbicara mengenai pluralisme agama-agama, kita tidak membatasi diri hanya pada agama-agama yang diakui negara, melainkan juga yang berada di luarnya. Tetapi untuk mengakui kenyataan ini, kepada kita dituntut kedewasaan beragama. Tercakup di dalam kedewasaan beragama adalah pengakuan bahwa orang lainpun berhak untuk menyatakan imannya di muka umum. Tentu saja apa yang diungkapkan itu tidak harus sesuai dengan iman saya, namun saya tidak boleh merasa terganggu dengan itu selama yang bersangkutan melakukannya dengan cara-cara yang berkeadaban.

Toleransi

Mengakui perbedaan-perbedaan menuntut kita untuk berlaku toleran. Istilah "toleransi" berasal dari bahasa Latin, *tolerare*, yang berarti membiarkan mereka yang berpikiran lain atau berpandangan lain tanpa dihalang-halangi. Dalam ilmu biologi misalnya istilah toleransi dipakai untuk membiarkan terus bertumbuhnya sebuah kelainan biologis di tubuh seseorang, misalnya kutil. Kutil yang tumbuh di tubuh saya mestinya dibinasakan, namun saya membiarkannya saja, *toh* tidak terlalu mengganggu. Dengan demikian, keberadaan kutil itu sangat tergantung dari kemauan dan kerelaan saya. Di bidang ilmu kedokteran istilah ini dipergunakan untuk mengacu kepada bahan-bahan yang diizinkan guna pengobatan. Misalnya, di dalam pengobatan kanker yang memakai penyinaran, maka harus sungguh-sungguh diatur dalam batas-batas toleransi agar pengobatan itu tidak berubah menjadi penyakit baru. Dalam ilmu

tumbuh-tumbuhan istilah ini dipakai untuk mengacu kepada kemampuan suatu organisme menolak pengaruh suatu parasit virus atau dari faktor-faktor lingkungan.[7]

Ditinjau dari kacamata sejarah, orang biasa membedakan antara *toleransi formal* dan *toleransi material*. Toleransi formal berarti membiarkan saja pandangan-pandangan dan praktik-praktik politik atau agama yang tidak sesuai dengan pandangan kita sejauh itu tidak mengganggu. Sementara toleransi material bermakna suatu pengakuan terhadap nilai-nilai positif yang mungkin terkandung dalam pemahaman yang berbeda itu. Agama misalnya, selama ia hanya memasuki seluruh relung kehidupan dan solidaritas dengan kelompok yang ambil bagian berisikan ritual saja, maka kita ketemu di sini dengan toleransi formal dalam berhadapan dengan agama-agama lain. Dalam hal ini sering agama-agama yang bersifat politeistis lebih supel, ketimbang agama-agama monoteistis yang sangat eksklusif. Dalam agama-agama yang lebih "tinggi" kita melihat adanya pergeseran-pergeseran: agama-agama universal, yang tidak terikat kepada masyarakat tertentu (Buddhisme, Kekristenan, Islam, etc). Sebaliknya, yang disebut agama-agama profetis, disebabkan oleh pretensinya yang mutlak, menjadi tidak toleran. Contoh mengenai hal ini bisa dilihat di dalam kitab Perjanjian Lama. Yang disebut agama-agama mistik justru memperlihatkan toleransi yang tinggi. Di situ diakui adanya berbagai jalan untuk tiba pada kesatuan dengan yang ilahi.

Gagasan mengenai toleransi mulai mengemuka di Eropa dalam abad ke 16, sebagai akibat pengalaman akan penderitaan hebat yang disebabkan oleh perang-perang agama, munculnya humanisme dan proses sekularisasi dari negara-negara modern. Di kalangan yang disebut kaum spritualis seperti J. Denck dan S. Franck muncul pandangan, di samping pemikiran tentang gereja universal yang tidak kelihatan dan agama tanpa dogma, suatu gagasan positif tentang toleransi (Castellio). Ini mempunyai kaitan erat dengan penghormatan terhadap otonomi pribadi dan keputusan-keputusan yang diambil berdasarkan hati nurani. Ide ini bergerak paralel dengan perjuangan untuk kebebasan berpendapat. Pengakuan praktis terhadap toleransi berlanjut hingga abad ke 17, misalnya di Republik Belanda Utara, sebagai akibat penerapan otonomi daerah tersebut. Selanjutnya diikuti oleh Inggris (England) dengan *Toleration Act,* 1689, Prancis

dengan *Declaration des droits de l'homme et du citoyen,* 1789, dan Jerman. Di dalam abad ke 18 kaum filosof Pencerahan membela toleransi, sedangkan di dalam abad ke 19 muncullah para pemikir bebas. Di abad ke 20 perhatian orang beralih dari persoalan-persoalan agama ke perjuangan kemasyarakatan. Akibatnya, toleransi memperoleh wajah politik, kendati juga wajah agamanya masih ada dalam rupa ideologi.[8]

Memperhatikan penjelasan-penjelasan yang baru saja dikemukakan, kendati sangat singkat, dalam kaitan dengan relasi umat beragama di Indonesia, ketimbang toleransi saya lebih senang memakai istilah "kerukunan". Saya melihat istilah kerukunan lebih dinamis, kreatif, dan positif. Dalam pemakaian istilah kerukunan saya menemukan watak otentik bangsa Indonesia yang memang dari *sono*nya sudah senang berinteraksi dengan siapa saja tanpa membeda-bedakan agama yang dianut. Hal itu terlihat dengan sangat jelas di daerah-daerah pedesaan yang secara sangat spontan saling tolong-menolong apabila ada kesulitan, dan bergembira ria bersama apabila ada kesukaan. *Pela-gandong* yang lazim di kalangan masyarakat Maluku sering diangkat sebagai contoh dalam hal ini, yang sayang sekali oleh kerusuhan bernuansa agama beberapa waktu lalu telah diporakporandakan. Tetapi juga di daerah-daerah lain, seperti orang Minahasa yang mengenal semboyan, "Kita semua basodara".

Victor I. Tanja (almarhum) menguraikan pengertian "rukun" sebagai yang berasal dari bahasa Arab dan memaknakan *tiang* atau *pilar* yang menopang. Dalam kaitan ini, Victor menyinggung *arkan al islam* (eksoteris) dan *arkan al iman* (esoteris) yang di dalamnya iman berlangsung tertib dan aman. Dalam pandangan Victor, pengertian tentang tiang-tiang Islam dan tiang-tiang iman ini merujuk pula kepada kepelbagaian tiang yang menopang Islam agar manusia dapat dengan aman dan damai mengalami sebuah kehidupan yang beriman serta bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Pemahaman serupa, menurut Victor juga ditemukan di dalam Kekristenan tentang gereja. Menurut Perjanjian Baru, gereja adalah bangunan rumah tempat Allah berdiam di tengah umat-Nya. Berdasarkan pemahaman ini, ajaran Kristen mengutamakan pluralisme anggota yang tersusun rapi, yang menjadikan tubuh itu merasa nyaman dan aman dalam fungsinya melestarikan sebuah kehidupan sejahtera. Kristus itulah dasar gereja yang kokoh yang di

atasnya rumah tempat Allah berdiam dapat berdiri dengan kuat untuk melestarikan sebuah ketahanan iman. Maka berdasarkan ajaran kedua agama besar ini, kepelbagaian diakui sebagai kenyataan yang *inheren* dengan hakikat hidup manusia. Diterapkan kepada kemajemukan agama-agama di Indonesia, dapat dikatakan bahwa pluralitas agama-agama itu dapat juga berfungsi sebagai tiang-tiang penopang dari sebuah bangunan akhlak, dan sebagai anggota-anggota yang saling melengkapi dari sebuah tubuh iman yang dapat memberi dasar etik, moral, serta spiritual bagi pembangunan Indonesia.[9]

Regulasi Toleransi versus Deregulasi Kerukunan

Kalau kita konsisten dengan pemahaman bahwa kerukunan jauh lebih dinamis, kreatif dan positif ketimbang toleransi, maka mau tidak mau kita akan bertemu dengan dua konsep pemikiran yang saling berhadap-hadapan: toleransi versus kerukunan. Tentu saja ada kaitan di antara keduanya, sebagaimana diperlihatkan dalam sejarah perkembangan sikap toleransi, di mana yang disebut toleransi material tampil sebagai yang menghargai nilai-nilai berharga dari pandangan-pandangan dan agama-agama lain. Kendati demikian, makna toleransi material itu belum memadai untuk memuat secara penuh hakekat kerukunan.

Toleransi dalam pengertian mengizinkan (membiarkan) seseorang (segolongan) atas dasar kerelaan dan kehendak seseorang (segolongan) yang lebih kuat memang membutuhkan regulasi. Secara harfiah, regulasi berarti pengaturan yang dalam penampakannya bisa bersifat aturan dan atau undang-undang. Kegunaan regulasi adalah, agar yang lemah (yang ditolerir) dilindungi dan tidak tenggelam di dalam kesewenangan yang menolerir. Kalau sikap toleran hanya didasarkan atas kehendak dan kemauan seseorang (atau segolongan), maka bukan tidak mungkin sewaktu-waktu kehendak dan kemauan itu ditarik kembali. Dalam keadaan seperti ini, maka pihak yang ditolerir akan menjadi korban. Dalam sejarah Eropa, sebagaimana secara singkat dikemukakan di atas, dibutuhkan UU, seperti *Toleration Act,* dan sebagainya. Ukuran untuk menguji apakah nilai-nilai demokrasi benar-benar telah diterapkan adalah apabila golongan yang dianggap lemah di dalam masyarakat telah memperoleh hak-haknya.

Sebaliknya, kerukunan atau hidup rukun adalah sikap yang berasal dari lubuk hati yang terdalam, terpancar dari kemauan untuk memang berinteraksi satu sama lain sebagai manusia tanpa tekanan dari pihak manapun. Dalam pemahaman bahwa rukun mempunyai akar kata tiang atau pilar sebagaimana dijelaskan sebelumnya, maka setiap anggota masyarakat adalah keluarga besar, yang sungguh-sungguh berfungsi untuk saling menopang agar rumah bersama tidak runtuh. Dalam keadaan seperti ini tidak ada yang lemah dan yang kuat. Tidak ada yang besar, tidak ada yang kecil. Semuanya mengemban fungsi penting untuk menguatkan dan meneguhkan rumah bersama itu. Itulah alasannya mengapa saya tidak terlalu gembira, bahkan menolak dengan adanya ide untuk menyusun sebuah undang-undang yang mengatur kerukunan. Kerukunan sebagai sikap keberadaban yang dinamis, jangan direduksikan hanya sebagai aturan yang legalistis. Ketika saya secara spontan mengunjungi saudara atau tetangga saya yang beragama lain karena ia merayakan hari raya keagamaannya, saya tidak boleh dibuat cemas oleh perasaan, jangan-jangan dengan tindakan itu saya telah melawan UU. Biarlah pergaulan antar anak manusia dalam rumah bersama itu berjalan secara wajar. Apabila ada pemuda-pemuda yang secara spontan menjaga saudara-saudaranya yang beragama lain yang sedang beribadah, maka hal itu mestilah benar-benar keluar dari rasa sebagai keluarga besar, bukan sekadar untuk memperlihatkan secara murahan bahwa kita memang toleran satu sama lain.

Pluralitas sebagai Wahana Pembentuk Etika Global

Subjudul ini saya kutip dari tulisan Victor I. Tanja.[10] Mengapa? Karena saya melihat tepat untuk menegaskan bahwa kenyataan pluralisme agama di dalam masyarakat jangan sekadar menjadi wacana, tetapi benar-benar harus terungkap di dalam sikap bersama. Dalam tulisan saya, yang saya sudah sebutkan dalam catatan kaki,[11] saya sudah memperlihatkan kebutuhan menemukan *the matrix of meaning* dari keberbagaian agama-agama yang ada. Yang saya maksud adalah, nilai-nilai bersama, yang mestinya dipunyai dan menjadi rujukan bersama oleh (para penganut) agama-agama guna kesejahteraan bersama. Victor, dalam tulisan yang saya sebutkan tadi, menegaskan bahwa pluralitas bukanlah untuk pluralitas itu sendiri.

Sebaliknya, pluralitas berarti adanya saling hubungan dan ketergantungan di antara hal-hal yang berbeda. Alhasil, dengan pluralitas itu diacu hal-hal kebersamaan dan keutuhan. Contoh konkret dalam hal ini adalah kegiatan berbagai organisasi oikumene dan kerja sama antarumat beragama dalam menanggulangi masalah kelaparan, kebodohan, keterbelakangan, dan kemiskinan.[12] Apa yang diusulkan Victor ini, menurut saya makin relevan sekarang ini, apalagi ketika dunia kita mengalami dampak-dampak negatif dari krisis keuangan mondial. Demikian juga persoalan *global warming*, yang makin membutuhkan keprihatinan dan aksi bersama di antara umat manusia, apapun agama dan kepercayaan mereka. Lebih dalam dari sekadar melakukan aksi bersama, terciptanya sebuah etika global yang ditimba dari nilai-nilai agama yang luhur adalah keharusan. Dalam surat yang dikirimkan oleh 134 tokoh muslim sedunia kepada tokoh-tokoh Kristen sedunia beberapa waktu lalu, mereka mengingatkan bahwa secara bersama kita mewarisi satu kata ampuh: cinta-kasih. Cinta-Kasih itu adalah pancaran dari Allah yang Rahmani dan Rahimi.[13] Atas dasar itu kita boleh memperjuangkan terciptanya etika global bersama itu.

Victor mencatat tiga macam tugas mendesak dalam rangka kerja sama antarumat beragama: *pertama,* pertobatan dari sifat berseteru dan dengki yang jelas mengganggu hubungan baik antaragama sejak berabad-abad; *kedua*, para penganut agama seharusnya tidak takut menelanjangi penyalahgunaan agama; *ketiga*, penekanan harusnya diberikan kepada pencarian sebuah etika global.[14]

Di Indonesia kita membutuhkan pendidikan pluralisme agama yang sungguh-sungguh mampu menghantar anak didik untuk menghargai perbedaan-perbedaan dan menghormati persamaan-persamaan. Pendidikan agamapun bisa saja disalahgunakan apabila kepada anak didik hanya sekadar diperlihatkan perbedaannya dengan orang-orang lain, lalu atas dasar itu ia didorong masuk ke dalam *ghetto*. Yang saya maksud adalah menanamkan pemahaman kepada anak didik, bahwa melakukan pergaulan wajar dengan yang berbeda agama dianggap sebagai dosa yang dapat mencemarkan kekudusan yang bersangkutan. Kalau titik berangkat ini yang dipilih di dalam pendidikan agama, maka 15 atau 20 tahun lagi kita akan memetik buahnya berupa *apartheid* (para penganut) agama-agama. Ini lebih buruk dari politik apartheid ras sebagaimana dipraktikkan

di Afrika Selatan sebelum Nelson Mandela memegang kekuasaan. Maka biarlah anak-anak kita bergaul secara wajar, memahami perbedaan-perbedaan yang ada, namun tidak perlu menjauhkan diri, menghormati kesamaan-kesamaan, namun tidak usah mencampurbaurkan.

Menghadapi persoalan kemiskinan yang diramalkan akan makin bertambah di tahun 2009 ini, ada baiknya penanggulangan secara struktural dilakukan lintas agama. Bantuan-bantuan karitatif seperi BLT tidak tepat lagi. Ini menanamkan sikap minta-minta dan cengeng kepada bangsa kita. Bangsa kita tidak pernah dididik untuk melihat kemampuannya sendiri mengatasi berbagai kesulitan-kesulitan.

Ucapan Selamat

Tulisan ini dibuat sebagai penghormatan terhadap Dr. Djohan Effendi yang akan mencapai usia 70 tahun dalam tahun ini. Saya mengucapkan Selamat kepada beliau atas pencapaian itu, dengan harapan bahwa kiprah beliau di bidang relasi antarpenganut agama akan diteruskan di tahun-tahun mendatang. Saya tidak terlalu sering bertemu dengan beliau. Namun buah-buah pikirannya yang saya ikuti dari tulisan-tulisannya sangat saya hargai. Itulah sumbangan tidak ternilai dan sangat mendasar bagi terwujudnya relasi antarumat beragama yang tidak dibuat-buat, melainkan terpancar dari hati yang bersih dan pemikiran yang jernih. Untuk kali pertama saya "bertemu" dengan Sang Yubelaris melalui buku kecil kumpulan pemikiran Ahmad Wahib, yang disuntingnya. Ahmad Wahib yang meninggal karena kecelakaan lalulintas meninggalkan warisan tidak ternilai berupa tulisan tangan dan disusun secara rapi. Pak Djohan Effendi atas prakarsanya menerbitkan buku itu dan memberi kata pengantar. Saya lupa persis judul buku itu, namun saya melihatnya sebagai buku yang hebat, yang "berani" dipublikasikan di dalam sebuah masyarakat agama yang belum terlalu *familiar* dengan ide-ide keterbukaan, bahkan kadang-kadang liberal, dalam buku itu. Sejauh yang saya mengerti, itulah pertanyaan mendasar Djohan Effendi juga yang melihat bahwa dalam agama-agama pasti ada hal-hal yang baik yang bisa menjadi kepunyaan bersama. Seakan-akan kita semua, apapun agama kita, berziarah bersama di dalam perjalanan ziarah kemanusiaan, mencari nilai-nilai tertinggi. Di dalam ziarah bersama itu tidak mungkin kita berdiam diri. Kita mesti

melakukan interaksi terhadap yang lainnya. Dalam interaksi itulah kita memperoleh kekayaan spiritual bersama. Ada baiknya, di dalam menutup tulisan ini saya mengutip penggalan kalimat dari Prof Dr. Hasan Askari, seorang Syiah dari India. Pada tahun 1977 ketika saya melanjutkan studi pada Vrije Universiteit di Amsterdam, ia menjadi Guest Lecturer di situ. Ia mengatakan: *"Berkunjung dengan bebas ke wilayah spiritualitas agama lain dan kembali dengan membawa kekayaan baru bagi spiritualitas sendiri, serta menyajikannya pula untuk kebersamaan sebagai umat manusia."*[15] []

Catatan:

1 Rumusan ini diinspirasikan oleh rumusan dalam *De Grote Oosthoek, Encyclopedie en Woordenboek,* Deel 16, Oosthoek's Uitgeversmaatschappij BV, Utrecht, 1976, di bawah kata *pluralisme,* pp. 100-101.

2 Kita bisa misalnya merujuk kepada definisi agama secara sosiologis di bawah pengaruh Emile Durkheim, di mana ia mengembangkan yang disebutnya *the functional definition of religion*. Di sini agama didefinisikan dalam pengertian peranannya di dalam masyarakat, sebagai yang memberikan *the matrix of meaning.* Dalam kaitan dengan tulisan ini saya lebih memilih W.C. Smith.

3 W.C.Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York, 1963); W.C.Smith, *Faith and Belief*, (Pricenton 1979); W.C.Smith, *Towards a World Theology,* London, 1981; lihat juga D.C. Mulder, *Religie, Religies, Religiositeit,* (Kampen, 1973); D.C. Mulder, *Religies in Nieuw Perspectief*, (Kampen, 1985), p.141-142.

4 W.C.Smith, *Faith and Belief*, p.142; D.C.Mulder, *op.cit.*, p.142

5 D.C.Mulder, *op.cit.*, p.143

6 Dalam bahahsa Belanda dipakai kalimat, 'opheffing van tekort', yang lebih bersifat positif ketimbang hanya 'meniadakan hal-hal yang kurang' sebagaimana dipakai dalam bahasa Indonesia.

7 Lihat *De Grote Oosthoek, Encyclopedie en Woordenboek*, Deel 19, (Oosthoek';s Uitgeversmaatschappij BV, Utrecht, 1976).

8 Guna memperdalam pemahaman mengenai toleransi,buku-buku berikut dapat dikonsultasi: W.Kaegi, *Castellio und die Anfaenge der Toleranz*, (1953); H.M.J.Oldenwelt, *Geen Onverdraagzamheid, maar ook geen verdraagzaamheid*, (1954); G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, (1955); M.Barbers, *Toleranz bei S.Franck*, (1964); H.Marcuse e.a.,,*Critique of Pure Tolerance,* (1965)

9 Disarikan oleh A.A.Yewangoe, dalam buku *Agama dan Kerukunan*, (BPK Gunung Mulia: Jakarta, 2006,cetakan ke 3), pp.21-22.

10 Victor I.Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial,* (Pustaka Cidesindo: Jakarta, 1998), pp.3 dstnya.

11 A.A.Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*, (BPK Gunung Mulia:Jakarta, 2006).

12 Victor I.Tanja, *op.cit.* pp. 5-6.

13 *Common Word,* (Halal Books: Australia, 2008).

14 Victor I.Tanja, *Op.Ccit.* p. 7

15 Penjelasan lebih jauh mengenai pemahaman ini dapat dikonsultasi buku Nicolas J.Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman*, (BPK Gunung Mulia: Jakarta, 2008).

Kesepakatan Madinah dan Sesudahnya

• *Rizal Panggabean*

Kado kecil untuk Septuagenarian Djohan Effendi

Tidak lama setelah hijrah ke Yathrib, yang kemudian berganti nama menjadi Madinah, Nabi Muhammad saw. dan tokoh-tokoh masyarakat di sana menyepakati apa yang disebut perjanjian atau Piagam Madinah. Ini dokumen penting berdasarkan berbagai pandangan. Muhammad Hamidullah asal India menyebutnya sebagai konstitusi tertulis pertama di dunia, jauh lebih dulu dari Magna Carta. Kesimpulan ini juga diterima Zainal Abidin Ahmad dari Indonesia. Menurut Jimly Asshiddiqie, "Jaminan persamaan dan persatuan dalam keragaman itu demikian indah dirumuskan dalam Piagam ini" (Asshiddiqie 14). Munawir Syadzali menjadikan Piagam Madinah sebagai bukti bahwa Nabi sendiri tidak menjadikan Islam dasar negara (Effendy 2003). Ali Bulaç, intelektual dari Turki, menegaskan beberapa prinsip Piagam Madinah yang tetap penting sampai sekarang, yaitu penekanan pada kepentingan bersama seluruh komunitas yang majemuk, partisipasi pluralis, dan koeksistensi beberapa tatanan atau sistem hukum (Bulaç 1998). Tapi, Saud ibn Salman al-Saud dan kawan-kawannya dari Saudi Arabia menganggap dokumen yang sama tak dapat dijadikan argumen keagamaan (Saud 2006). Dengan demikian, Piagam Madinah terus menjadi sumber inspirasi–dan kontroversi.

Tulisan ini ingin melihat Piagam Madinah tidak sebagai dokumen yang terpisah, tetapi yang terkait erat dengan implementasinya selama Nabi di Madinah. Kemudian, tulisan ini akan menelusuri bagaimana "semangat" Piagam Madinah bertahan di masa sesudah Nabi, khususnya pada abad pertama era dunia Islam. Yang akan ditunjukkan

adalah arti penting Piagam Madinah dalam pembentukan Islam. Lebih lanjut, tulisan ini ingin menegaskan kenyataan yang jarang diperhatikan, yaitu bahwa formasi Islam terkait erat dengan konteks keagamaan yang majemuk ketika itu, yang mencakup Yahudi, Kristen, paganisme, dan Zoroastrianisme. Kaitan erat itu adalah interaksi dan kerjasama lintas-komunal yang terus dibentuk dengan tatanan sosial yang muncul dari interaksi tersebut.

Koeksistensi damai, akomodasi, dan rekonsiliasi sering berhasil, misalnya ketika laskar Islam berperang–atau "berjihad," istilah doktrinalnya–bersama laskar Yahudi, Kristen, dan pagan dalam apa yang belakangan hanya dilihat sebagai aksi muslim yang terpisah. Atau ketika komunitas agama-agama di Jazirah Arab, Irak, Persia, dan Suriah saling mengakomodasi dan berbagi tugas dalam kehidupan sosial. Tetapi, kadang-kadang dari kemajemukan itu terjadi diskriminasi, pengusiran, pembunuhan, dan pemaksaan agama. Penguasa Islam pernah melakukannya, demikian pula penguasa agama lain, baik terhadap penganut agama lain maupun terhadap kalangan internal. Kendati demikian, kenangan utama atau pelajaran pokok yang muncul dari kurun awal Islam adalah keterbukaan terhadap kemajemukan dan kerjasama.

Dokumen Piagam Madinah

Naskah asli dokumen ini menyebut dirinya *kitâb* (tulisan) dan *sahifah* (dokumen), dan sering juga dirujuk dengan sebutan "piagam" dan "konstitusi." Dokumen ini terdapat di dalam *Sîrah* Ibn Ishaq (wafat 151H/768M), sumber paling tua yang memuat dokumen, seperti "sekeping batu cadas dalam tumpukan reruntuhan" (Crone 1980, 7). *Sirah* Ibn Hisham (218/833), yang mengedit dan meringkas karya Ibn Ishaq, juga memuatnya dengan utuh (Ibn Hisham 1995). Dokumen yang sama juga ada di kitab *al-Amwâl* yang disusun Abu `Ubayd (224/838) berdasarkan riwayat dari Ibn Shihab al-Zuhry (124/742). Setelah itu, dokumen muncul di dalam kitab-kitab yang belakangan, dan uraian-uraian modern di dunia Islam (Hamidullah 1985; Akrim 1983; Mahdi 1992). Dokumen ini sudah dibahas dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (Ahmad 1973; Sukardja 1995) dan Inggris (Guillaume 1955, 232-233; Serjeant 1978).

Para peneliti naskah menyimpulkan dokumen ini otentik, mungkin dokumen paling otentik dari zaman Nabi selain Alquran

(Hamidullah 1868; Crone 1980; Serjeant 1978; Wellhausen 1982). Dokumen ini menggunakan bahasa klasik, dan kalimat-kalimat pendek yang dipakai dalam pembuatan kesepakatan antarsuku pada zaman Nabi dan sebelumnya. Bahkan, Ibn Hisham sendiri kesulitan memahaminya. Setiap kitab yang memuat dokumen ini, baik yang lama maupun baru, selalu disertai dengan penjelasan terhadap *garîb* atau kata-kata sulit yang ada di dalamnya. Keasliannya juga ditopang oleh kandungannya. Sebagaimana dikatakan Julius Wellhausen dan diulangi peneliti-peneliti sesudahnya, tak mungkin ada pengarang atau pemalsu beragama Islam dari periode Umayyah dan Abbasiyah yang akan memasukkan musyrik ke dalam ummah, mempertahankan butir-butir anti-Quraisy dalam Piagam, dan memberikan Muhammad posisi yang relatif tak menonjol.

Salah satu pandangan mengatakan bahwa Piagam Madinah yang sampai ke tangan kita sebenarnya berasal dari dua dokumen berbeda. Dokumen pertama adalah kesepakatan Nabi dengan berbagai kelompok Yahudi di Yathrib, yang dilakukan sebelum perang Badr (2/624), dan dokumen kedua adalah kesepakatan antara kalangan Muhajirun (pengikut Muhammad yang berasal dari Mekkah) dan Ansar (pengikut Nabi penduduk asli Madinah) yang dilakukan sesudah perang Badr (Akrim 1983, 112; Mahdi 1992, 313). Serjeant bahkan membaginya ke dalam delapan dokumen berbeda, yang disebutnya dokumen A sampai H (Serjeant 1978). Akan tetapi, menurut Rabin yang lebih suka memperlakukan dokumen sebagai sesuatu yang tunggal, pembagian Serjeant ini berlebihan (Rubin 1985).

Walau dinilai otentik, kalangan sarjana muslim ada yang memperdebatkan apakah dokumen itu dapat dijadikan sebagai dalil keagamaan atau hanya sebagai bahan belajar sejarah. Ini dapat dipahami karena beberapa persoalan. Kesepakatan Madinah memiliki ketentuan-ketentuan yang sangat mendasar mengenai Yahudi, sesuatu yang semakin lama semakin musykil dilihat dari perkembangan sejarah belakangan yang menyangkut hubungan muslim dan Yahudi. Mahdi menyebutkan bahwa dalam riwayat yang belakangan, Piagam Madinah hanya disebut singkat dan banyak yang dibuang, khususnya yang berhubungan dengan Yahudi (Mahdi 1992, 310). Selain itu, ada yang mempertanyakan *sanad* atau otoritas transmisinya. Ibn Ishaq diakui sebagai pakar besar di bidang *magazi* (sejarah) tetapi kurang diterima sebagai perawi hadis. Begitu pula,

kekuatan riwayat dari al-Zuhry sering dipertanyakan.

Mahdi menyebutkan ada 27 ayat Alquran yang selaras dengan bunyi Piagam Madinah. Ia juga menyebut bahwa bagian-bagian dari Piagam Madinah ada dalam kitab-kitab yang sahih, dan muncul lewat berbagai jalan atau riwayat sehingga tidak bisa disepelekan begitu saja. Akan tetapi, akhirnya dia menilainya tidak bisa dijadikan dalil keagamaan. Selain itu, ketentuan yang ada dalam Piagam Madinah tentang "perjanjian dengan Yahudi dan Musyrik tanpa ketentuan *jizyah* sudah dihapuskan *(mansûkh)* ayat *jizyah*" yaitu Alquran Surah Tawbah 29 (Mahdi 1992, 312). Saud dan kawan-kawan juga menolak Piagam Madinah dengan alasan *sanad* atau rantai transmisi yang lemah. Mereka hanya menyinggungnya dalam beberapa baris–uraian yang jauh lebih sedikit dari pembahasan mengenai haramnya demokrasi yang menghabiskan sepuluh halaman buku mereka tentang sistem politik Islam (Saud 2006).

Akan tetapi, tulisan ini tidak sedang menimbang apakah sanad Piagam Madinah kuat atau lemah dari sudut ilmu hadis. Yang dihadapi adalah satu dokumen yang dibuat pada awal kiprah Nabi di Madinah–mungkin sejak bulan-bulan pertama. Ketika itu, Alquran belum selesai diwahyukan–baru separuhnya, yaitu yang diwahyukan di Mekkah. Proses pewahyuan tersebut juga berjalan seiring dengan perkembangan kegiatan Nabi di Madinah, termasuk di dalamnya implementasi Piagam Madinah. Yang disebut rukun Islam dan rukun iman belum melembaga. Konsepsi dan kenangan mengenai para sahabat nabi yang mendapatkan salawat dan salam belum ada. Begitu pula, hukum Islam dalam bentuknya yang klasik baru mencapai kristalisasi di kemudian hari, yaitu abad sesudah Nabi.

Tentu saja, hukum Islam atau fikih memberikan tabir legal formal terhadap perjalanan sejarah Islam yang awal. Narasi fikih mengatakan, yang tidak mau masuk Islam akan dibunuh, diperangi atau setor jizyah. Perang jihad dilancarkan dalam rangka itu, dan dalam rangka berdakwah supaya seluruh manusia di muka bumi masuk Islam. Ini juga selaras dengan jihad sebagai doktrin. Umat Islam mempelajari fikih dan sebagian mereka menganut doktrin jihad; kemudian menganggap itulah yang terjadi dalam sejarah. Tabir tersebut harus disingkap, dan konsepsi yang berasal dari periode belakangan jangan merintangi usaha memahami perjalanan Nabi dan para pengikutnya di awal sejarahnya.

Muatan Piagam Madinah

Ketika Nabi hijrah ke Madinah, Yahudi dan suku-suku Arab musyrik adalah mayoritas mutlak penduduk. Ini tentu berbeda dari anggapan dan citra populer di kalangan umat Islam, yang sering muncul pada peringatan tahun baru Hijrah: Nabi memasuki kota Madinah disambut beramai-ramai oleh kaum Ansar (para penolong) yang semuanya sudah masuk Islam, sambil beramai-ramai mendendangkan *salawat badr.* Dalam sensus yang dilakukan pada masa Nabi, ada 10.000 penduduk Madinah: Pengikut Nabi 1.500, Yahudi 4.000, dan sisanya (4.500) adalah orang-orang musyrik (Bulaç 1998, 170; Hamidullah 1985, 65). Berdasarkan gambaran ini, Muhammad dan para pengikutnya ketika itu adalah minoritas kecil, di tengah sistem kesukuan dan patronat yang berlapis-lapis dan tumpang tindih, melibatkan pagan dan Yahudi, dan suku-suku yang baru saja mengalami perang saudara.

Selain itu, orang-orang Quraisy yang hijrah bersamanya ke Madinah adalah orang-orang yang tidak mampu, banyak menganggur, dan sangat tergantung kepada kebaikan hati penduduk asli Madinah yang disebut Ansar. Mereka juga baru saja terpisah dari keluarga dan perlindungan suku mereka. Karenanya, nabi membentuk ikatan persaudaraan antara mereka dan pengikutnya dari suku-suku Yathrib, dan Alquran berulangkali menegaskan perlunya menolong yang tidak mampu selain menyumbang untuk perjuangan (Bonner 2006, 27-34). Suku-suku Yahudi, selain membentuk hampir separuh penduduk Madinah (Rubin 1985), relatif kuat dan makmur. Mereka dominan di pasar. Perkampungan mereka biasanya dikelilingi benteng yang kukuh, dengan gudang yang penuh senjata produksi mereka sendiri. Karenanya, julukan mereka adalah pemilik senjata dan benteng. Mereka memiliki banyak penyair. Jika diingat bahwa penyair masa itu memainkan peran yang sekarang dimainkan jurnalisme, maka mereka sangat kuat dalam pembentukan opini. Yang tak kalah pentingnya, mereka punya agama monoteis yang mereka banggakan.

Dalam kondisi seperti itu, salah satu pertanyaan penting adalah mengapa kepemimpinan Muhammad diterima. Mulai tahun 620, dua tahun sebelum hijrah, Nabi dihubungi tokoh-tokoh adat dari Yathrib. Dua suku Arab utama di sana, yaitu Aus dan Khazraj, sudah lama dilanda perang saudara yang berlarut. Perang besar terakhir,

Bu`ath (617), baru saja berhenti terutama karena pihak-pihak yang bertikai lelah. Suku-suku Yahudi di Yathrib, yang ketika itu sudah berada di bawah perlindungan suku-suku Arab, juga terpecah. Banu Qainuqa` dan Banu al-Nadir memihak Khazraj, sedangkan Banu Quraizah memihak Aws. Perspektif apokaliptik mulai berkembang dalam situasi yang tegang dan kalut itu. Yathrib benar-benar memerlukan pemersatu dan penengah yang bukan putra daerah, tetapi berasal dari keluarga yang secara adat terhormat supaya dapat dijadikan *hakam* atau arbitrator. Itulah Muhammad, Nabi baru dari Mekkah yang juga sedang mencari-cari tempat yang dia harapkan bisa menerimanya dan para pengikutnya. Kendati demikian, Muhammad tidak lupa memberikan patokan. Dalam pertemuan `Aqabah Nabi meminta utusan Aws dan Khazraj bersumpah *(bay`ah)* mematuhinya, mendukungnya, dan menyetujui 12 naqib (wakil) yang akan mewakili kepentingannya di Madinah.

Belum ada riset yang menggambarkan proses negosiasi multipihak yang akhirnya menghasilkan Piagam Madinah. Tetapi, seperti ditulis Bulaç, tak bisa dibayangkan seseorang yang menyelinap dari Mekkah di kegelapan malam, kemudian sampai di Madinah dan lalu sesuka hatinya mendesakkan kesepakatan (Bulaç 1998, 173). Bulaç tentu saja merujuk kepada kisah hijrah Nabi yang populer di kalangan umat Islam, yang menggambarkannya sebagai nabi yang melarikan diri dari penindasan dan penghinaan di Mekkah. Padahal, dalam kenyataannya, hijrah Nabi terjadi melalui kompromi politik yang dicapai lewat perundingan yang lama dan alot serta melibatkan pimpinan klan Nabi di Mekkah, pendukungnya dari Madinah, dan Nabi sendiri (Lecker 2000).

Piagam Madinah menamakan pihak-pihak yang menyepakatinya sebagai *ummah wâhidah*, umat yang satu, yang dibedakan dari pihak-pihak yang tidak ikut dalam kesepakatan (Ibn Hisham 1995, II: 126-130). Unsur-unsur umat yang satu itu adalah Muhajirun, yaitu orang-orang Quraisy yang hijrah ke Madinah bersama Nabi, orang-orang asli Madinah yang sudah masuk Islam, dan suku-suku Arab yang mengikuti mereka, bergabung dengan mereka dan berjuang *(jihâd)* bersama mereka. Selain pengikut Muhammad dan Yahudi, orang-orang Arab yang politeis atau pagan *(mushrik)* adalah juga bagian dari *ummah wâhidah* tersebut. Umat yang bersatu, yang berasal dari latar belakang politik, kesukuan, dan agama yang

berbeda, bergabung ke dalam kesatuan komunitas di bawah perlindungan Allah *(dhimmat Allâh),* dan mereka berperang atas nama atau "di jalan" Allah *(fi sabîl Allâh)*. Syaratnya, mereka harus menerima butir-butir Piagam, percaya kepada Allah, hari akhir, dan menerima Muhammad sebagai arbitrator mereka. Peran Muhammad sebagai arbitrator sudah disepakati dalam baiat `Aqabah dan diformalkan lagi dalam Piagam.

Suku-suku Arab menjadi pihak atau bagian dari kesepakatan disebutkan secara khusus. Mereka adalah Banu `Awf, Banu Sa`idah, Banu al-Harith, Banu Jusham, Banu al-Najjar, Banu `Amr bin `Awf, Banu al-Nabit, dan Banu al-Aws. Masing-masing kelompok suku ini mengurusi urusan internal masing-masing. Masing-masing klan bertanggungjawab membayar uang darah, sementara *ummah* secara keseluruhan bertanggungjawab membayar uang tebusan bagi warga mereka yang menjadi tawanan perang. Kesepakatan juga melarang aksi-aksi balas dendam di kalangan pihak-pihak yang menyepakati Piagam Madinah tersebut. Sebab, salah satu tujuan *ummah wâhidah* adalah mencegah sengketa internal berdarah dan, kalau ada pelanggaran, menyelesaikannya dengan melibatkan Muhammad, tidak dengan mekanisme kesukuan lama.

Apabila ada pelanggaran dan gangguan terhadap keamanan internal–misalnya karena pembunuhan atau pelecehan suku, maka *ummah* secara keseluruhan yang akan mengambil tindakan. Suku yang diserang tidak boleh mengambil tindakan balas dendam sendiri, dan suku asal si penyerang tidak boleh melindungi si pembunuh. Pendek kata, pembunuh atau yang bersalah, siapa pun dia, tidak boleh dilindungi. Kemudian, si pembunuh akan dihukum suku yang anggotanya dibunuh berdasarkan aturan nyawa dibalas dengan nyawa, kecuali kalau keluarga dari yang dibunuh bersedia menerima uang tebusan. Suku yang membela dan melindungi pembunuh, demikian bunyi kesepakatan, akan mendapat kutukan murka dari Allah di hari kiamat.

Ini ketentuan penting dan baru. Adat yang berlaku saat itu menetapkan bahwa hak balas dendam dan hak membela anggota suku adalah milik suku. Tetapi, Piagam Madinah mengangkat kewenangan ini menjadi kewenangan *ummah*. Kewenangan eksekusi tetap di tangan suku, baik dalam hal *lex talionis* maupun uang denda atau diyat. Tetapi keputusan apakah seseorang akan dihukum atau

tidak berada di tangan *ummah*. Implikasinya, tindakan yang dulunya pembalasan sekarang menjadi hukuman. Perubahan inilah yang menurut Wellhausen dapat mengapuskan pertikaian internal di Madinah (Wellhausen 1982, 132). Mereka tetap memiliki hak *ijârah*, yaitu pemberian perlindungan terhadap orang asing dari luar suku. Mereka boleh memberikan perlindungan kepada laki-laki asing. Tapi pemberian perlindungan terhadap perempuan asing harus dengan izin keluarganya. Ketentuan mengenai perempuan ini mengurangi salah satu sumber konflik berdarah antarsuku, yaitu pemberian perlindungan terhadap perempuan dari klan lain.

Orang-orang musyrik yang bersedia ikut menyepakati Piagam Madinah juga dikenai aturan serupa, dengan tambahan ketentuan. Mereka tidak boleh melindungi nyawa dan properti Quraisy–yaitu Muhajirun. Kaum politeis Madinah juga dilarang menengahi sengketa yang timbul antara Quraisy/Muhajirun dan orang-orang Madinah yang sudah memeluk Islam. Proses integrasi musyrik yang di dalam kota Madinah ke dalam *ummah wâhidah* adalah yang pertama. Kerjasama dengan kaum musyrik termasuk di bidang militer terus berlangsung di tahun-tahun sesudahnya. Suku musyrik Aws Allah (atau Aws Manat) di luar kota Madinah ikut dalam perang Badar dan Uhud sebelum mereka memulai proses konversi ke dalam Islam pada tahun kelima Hijriah dan sesudahnya (Lecker 1995, 19-49). Di antara suku-suku musyrik yang memiliki hubungan spesial–karena loyalitas mereka terhadap kesepakatan–dengan Muhammad adalah Mudlij dan hamrah yang memiliki kesepakatan kerjasama militer dengan Nabi (Hamidullah 1985; Watt 1956). Laskar hamrah ikut dalam ekspedisi penaklukan Mekkah, perang Hunayn, dan bahkan perang Tabuk–ketika sahabat Nabi sendiri banyak yang tidak bersedia ikut.

Identitas kaum Yahudi yang disebutkan di dalam Kesepakatan Madinah adalah Yahudi yang tinggal dan berdiam di tengah suku-suku Arab di Madinah. Mereka dirujuk dengan nama Yahudi Banu `Awf, Yahudi Banu al-Najjar, Yahudi Banu al-Harith, dan seterusnya. Selain mereka, ada tiga suku lain Yahudi, yaitu Qainuqa`, al-Nadir, dan Quraizah. Nama suku-suku ini tidak termasuk di dalam Kesepakatan Madinah karena mereka tinggal secara terpisah di luar Madinah, sedangkan kesepakatan terfokus pada Madinah. Kendati demikian, bukan berarti Nabi tidak mengadakan kesepakatan

terpisah dengan tiga suku besar Yahudi ini. Menurut Lecker, kesepakatan tersebut ada dan dicapai tak lama setelah hijrah (Lecker 1997). Dengan demikian, Yahudi yang berbaur dengan suku-suku Arab maupun yang mengelompok secara terpisah sudah terikat perjanjian.

Sehubungan dengan komunitas Yahudi, Piagam Madinah menyebutkan beberapa hal. Serupa muslim, mereka tetap menjalankan agama mereka *(li-l-yahûdu dînuhum wa li-l-muslimîna dînuhum)*. Mereka menjalankan urusan internal mereka sendiri dan yang menyangkut klien mereka, selama tidak ada dari mereka yang melakukan pelanggaran dan pembunuhan. Bila Madinah diserang, mereka harus ikut membela Madinah dan memberikan bantuan dana untuk perang tersebut. Mereka tetap memiliki klien yang sebelumnya mereka miliki, dan hak mereka atas *ijârah* tetap berlaku. Yahudi, sebagaimana unsur *ummah* lainnya, dilarang bertikai dengan pihak-pihak lain yang menandatangani kesepakatan. Bila ada sengketa, mereka harus merujuk ke Muhammad. Yahudi juga tidak boleh melancarkan perang dengan musuh eksternal tanpa izin Muhammad sebagai *hakam*.

Tujuan *ummah* lainnya adalah bersatu dan bekerjasama menghadapi musuh dari luar. Mereka berkewajiban saling melindungi. Piagam Madinah memodifikasi pengertian perang di kalangan para penandatangan kesepakatan. Jika dulu perang berada dalam konteks hubungan antarsuku, sekarang perang menjadi aksi bersenjata gabungan lintas-suku melawan musuh dari luar Madinah. Jadi, hanya ada satu perang, yaitu perang bersama melawan musuh dari luar. Selaras dengan ini, hanya ada satu perdamaian *(inna silma-l-mu'minîn wâhidah)*. Ketika berperang di jalan Allah, unsur-unsur *ummah* tidak boleh mengadakan kesepakatan damai yang terpisah, yang tidak mengikutsertakan semua unsur ummah–atas dasar kesetaraan *(sawâ'*) dan keadilan *(`adl)*.

Menurut Kesepakatan Madinah, seluruh unsur *ummah*, baik kalangan *mu'minun* maupun suku-suku Yahudi diharuskan membayar *nafaqah* atau kontribusi untuk membiayai perang. Terma *munâfiq* dan *nifâq* yang juga dapat diartikan sebagai hipokrit atau munafik dalam bahasa Indonesia, berasal dari kata *nafaqa* dan *nafaqah*. Jadi, *munâfiqûn* adalah unsur-unsur ummah yang enggan atau tidak mau membayar *nafaqah* yang sudah ditetapkan dalam traktat (Serjeant 1978, 11-12). Pengertian ini selaras dengan

beberapa ayat Alquran, misalnya yang mengatakan bahwa orang-orang *munâfiq* ialah "mereka yang berkata, 'jangan beri nafaqah kepada orang-orang yang ada di sekitar Rasulullah supaya mereka bercerai-berai.'" (Alquran 63:7; 9:56).

Kesepakatan Madinah menetapkan bagian dalam *(jawf)* teritori Yathrib sebagai *harâm*. Istilah ini sekarang pada umumnya berarti "suci." Tapi, yang dimaksudkan ketika kesepakatan dibuat adalah menjadikan Madinah sebagai tempat yang aman untuk melakukan berbagai kegiatan bersama–bertemu, bergaul, berdagang, menyelesaikan sengketa dengan cara-cara damai. Ini semacam zona aman dan damai bagi siapa saja yang tergabung dalam *ummah wâhidah*, tempat yang menjadikan pembunuhan, terutama yang antarsuku, sebagai kejahatan terbesar. Ini juga selaras dengan semangat Piagam Madinah yang ingin mencegah berbagai masalah dan konflik dari struktur lama yang berbasis ikatan kekerabatan dan kesukuan. Kombinasi antara peran Muhammad sebagai arbitrator bila ada sengketa lintas komunal dan status Madinah sebagai haram adalah ketentuan penting dalam rangka menciptakan keamanan dan kerjasama dalam konteks Piagam Madinah.

Semasa hayatnya di Madinah, Nabi memimpin sebanyak 27 ekspedisi dan perang. Dari jumlah ini, sebanyak sembilan belas terjadi dalam lima tahun pertama sesudah Hijrah dan sisanya, delapan, dalam lima tahun kedua. Nabi tidak lagi memimpin perang dalam tahun terakhir sebelum wafat (Watt 1956, 339-43). Ia digantikan panglima-panglima yang ditugaskan memegang kendali operasi. Kalau Nabi berperang dan mendapatkan pampasan, yang mendapat bagian bukan hanya pengikutnya. Abu `Ubayd menyebutkan bahwa Yahudi yang berperang bersama Rasulullah mendapat bagian pampasan perang (Abu `Ubayd 1989, 294). Kitab *Sunan* al-Tirmidhi, memuat juga hadis serupa (al-Tirmidhi 368-369). Riset Rubin dan Hoyland menyimpulkan bahwa Yahudi tak hanya berpartisipasi dalam mendanai perang ummah, tapi juga memainkan peran aktif dalam perang. Bagian mereka dari pampasan perang sama dengan bagian pengikut Nabi. (Hoyland 1995, 95; Rubin 1985, 12; Rubin 1999, 51). Tentu saja, selama mereka menjadi bagian dari *ummah wâhidah*, laskar musyrik yang ikut perang juga kebagian pampasan. Biasanya, bagian yang akan mereka peroleh disepakati sebelum perang (Rubin 1984, 17).

Dari uraian di atas tampak bagaimana Piagam Madinah melandasi uni politik yang menggabungkan masyarakat yang berbeda latar belakang keimanannya–pengikut Muhammad, Yahudi, dan kalangan politeis Madinah. Dilihat dari masa yang belakangan, sulit memahami Nabi bekerjasama tidak hanya dengan Yahudi tetapi dengan kaum musyrikun juga. Tetapi, dilihat dari situasi sosial politik setempat, ini tindakan yang tepat. Yahudi, yang menjadi hampir separuh dari penduduk Madinah tidak bisa diabaikan, begitu pula orang-orang musyrik di kalangan Ansar. Mereka semua menjadi bagian dari *ummah wâhidah* karena mereka ikut menyepakati Piagam Madinah. Yang tampak dengan jelas melandasi Piagam Madinah adalah keterbukaan yang tidak defensif melainkan penuh percaya diri. Bahkan, dapat dikatakan, sangat percaya diri bila dilihat dari besarnya tantangan yang bakal dihadapi.

Oposisi terhadap Piagam Madinah

Serupa kesepakatan-kesepakatan lain, ancaman utama terhadap Piagam Madinah, bersumber dari unsur-unsur yang menandatanganinya. Di dalam perundingan `Aqabah wakil-wakil Aws dan Khazraj sudah bersumpah akan mematuhi Nabi sebagai arbitrator dan pemimpin. Peran ini selanjutnya ditegaskan di dalam Piagam Madinah sehingga melibatkan lebih banyak pihak ke dalam kesepakatan tersebut. Namun, mandat yang diberikan kepada Nabi sering dihadapkan kepada gangguan dan ancaman. Salah satu sumber ancaman tersebut adalah kalangan pagan atau musyrik di dalam tubuh golongan Ansar. Sumber oposisi lainnya adalah *munâfiqûn*–termasuk yang dipimpin tokoh legendaris dari kalangan Khazraj, yaitu Abdullah ibn Ubay–sebelum ia, di akhir hayatnya, rujuk dengan Nabi dan, ketika ia wafat, Nabi berdoa dan menyembahyangkannya (Ibn Hisham 1995, IV: 231). Sumber lain adalah kalangan Yahudi, baik yang terikat kepada Piagam Madinah maupun melalui kesepakatan terpisah dengan Nabi (Gil 1987; Watt 1956).

Walaupun sebagian pagan Madinah sudah memeluk Islam bahkan sebelum Nabi hijrah, kaum musyrik masih mayoritas penduduk Madinah. Proses konversi mereka ke dalam Islam, begitu pula pagan di sekeliling Madinah, menelan waktu yang lama. Paling tidak selama lima tahun pertama Nabi di Madinah, oposisi dari pagan, dan persekutuan mereka dengan Yahudi, memainkan peran

besar dalam politik Madinah. Kedatangan Nabi, dan peranannya dalam konteks Piagam Madinah, menyebabkan perpecahan dikalangan pagan. Di antara mereka ada yang membelot dan berperang melawan pengikut Nabi ketika perang Uhud, dan penyair mereka menulis satir dan propaganda menentang Nabi. Tetapi, seperti diterakan di atas, Piagam Madinah lebih peduli terhadap kerjasama dari suku-suku pagan termasuk di bidang militer. Kalau mereka loyal terhadap kesepakatan, mereka masih dapat diterima dalam komunitas ummah. Tentu saja persoalan menjadi lain kalau mereka berlaku ofensif atau melanggar kesepakatan (Lecker 1995, 19-41; Rubin 1984). Fakta ini tampaknya masih kurang disadari karena perspektif yang belakangan terhadap periode Madinah cenderung mengasumsikan proses islamisasi yang sudah tuntas.

Kelompok *munâfiqûn* atau sering kalangan hipokrit dalam *ummah wâhidah* ialah orang-orang muslim dalam arti pengikut agama Muhammad. Di permukaan mereka sudah konversi ke dalam agama Islam, akan tetapi tetap loyal terhadap sekutu-sekutu lama mereka, terhadap tradisi dan praktik jahiliah, dan terhadap ikatan-ikatan kesukuan mereka. Semasa hayat Nabi, *nifâq* atau kemunafikan juga terkait dengan perbedaan-perbedaan internal di kalangan suku-suku yang ada mengenai bagaimana bersikap terhadap otoritas Nabi dan agama baru yang dibawanya. Banyaknya ayat-ayat Alquran yang mengomentari pembangkangan, cemoohan, dan intrik kaum munafik, dan imbauan-imbauan Alquran supaya mematuhi Nabi dan membawa perkara kepadanya menunjukkan bahwa otoritas Nabi masih sering dipertanyakan atau diabaikan (Alquran 24:48; 3:35; 40:43; 28:70; 5:43-44; 4:60 dll.).

Abdullah ibn Ubay memiliki alasan yang sangat pribadi mengapa ia sering menjadi oposan, dan alasan itu berasal dari kedatangan Nabi ke Madinah. Ketika sebagian tokoh adat Khazraj dan Aws mengundang Nabi, sebagian lainnya ternyata sedang bersiap-siap menobatkan raja lokal. Calon raja itu ialah tokoh Khazraj bernama Abdullah ibn Ubay–yang mahkota penobatannya sedang ditempa ketika Nabi memasuki Yathrib. Nabi ingin tinggal di rumah Ibn Ubay sebelum memiliki rumah sendiri–tampak jelas sebagai penghormatan dan pengakuan atas ketokohan Ibn Ubay. Tetapi Ibn Ubay, yang kuatir upacara penobatannya gagal bersama peluangnya sebagai raja, menolak (Lecker 2003).

Oposisi terhadap Nabi dari kalangan *munâfiqûn*–dan karenanya dari dalam tubuh umat Islam, cukup kuat dan berlangsung lama. Ini tampak dari insiden *"masjid al-hirâr"* atau masjid pembangkangan di Quba, yang berlangsung tahun 9, sepulang nabi dari Tabuk. Insiden ini juga sering disebut *masjid al-shiqâq* (masjid bencana) atau *masjid al-nifâq* (masjid kemunafikan). Insiden ini disinggung di dalam Alquran 9:107-108. Pokok sengketanya bersumber dari sekelompok tokoh masyarakat di Quba'–dari kalangan Ansar, khususnya Aws, yang membangun masjid di lingkungan mereka, dengan alasan supaya mereka bisa sembahyang berjamaah lebih dekat. Padahal, di Quba' sudah ada masjid. Pada awalnya Nabi setuju. Tetapi, kemudian Nabi menangkap motif perlawanan dan oposisi terhadap otoritasnya. Sepulang dari Tabuk, Nabi kemudian menentang kehadiran masjid tersebut memerintahkan supaya masjid itu dibakar dan dihancurkan (Lecker 1995, 74-146).

Yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa insiden *masjid al-hirâr* bukan masalah terpisah, tetapi bagian dari persoalan yang lebih luas dan dapat menjelaskan mengapa Nabi membakar masjid. Sebelum ekspedisi Tabuk, terjadi kemelut di kalangan pihak-pihak yang menyepakati Piagam Madinah termasuk pengikut Nabi yang di kemudian hari dikenang sebagai sahabatnya. Mereka enggan atau bahkan lebih tepat merasa kecut hati ikut serta dalam ekspedisi menurut Nabi amat penting, walaupun akhirnya tidak ada kontak senjata yang berarti. Ekspedisi Tabuk ialah yang pertama dilihat dari jauhnya medan perang yang dituju–Tabuk berbatasan dengan Suriah. Lawan yang diantisipasi juga tidak tanggung-tanggung, yaitu pasukan Heraclius dari Bizantium yang ketika itu sedang berjaya merangsek ke imperium Sasaniah/Persia sampai ke jantung kekuasaannya, dan menang. Jangan dikira perang melawan Banu al-Asfar–Suku Kuning, julukan bala tentara Bizantium–serupa dengan perang melawan sesama kabilah Arab–demikian antara lain kritik aliansi kelompok penentang (Ibn Hisham 1995, IV: 194-195).

Ibnu Hisham menyebut beberapa sahabat Nabi yang membangkang kemudian dimaafkan, walaupun banyak di antara mereka yang dikucilkan selama lima puluh hari, termasuk tidak boleh bertemu istri. Tetapi, Nabi menilai tindakan pembangkangan dari kaum munafik dan suku-suku pagan sebagai penghianatan kepada Piagam Madinah dan kesepakatan-kesepakatan lain yang dibuat

dengan suku-suku di luar Madinah. Besarnya skala pembangkangan menjelang ekspedisi Tabuk bisa dilihat dari kenyataan berikut: Sebelum berangkat ke Tabuk, pasukan terbelah dua. Kubu Nabi berlokasi di Thaniyat al-Wada`, dan kubu Abdullah ibn Ubay di selatannya, di Dhubab. Ibn Hisham mengatakan pasukan yang berada di sekeliling Ibn Ubay lebih banyak dari yang ada di sekitar Nabi. Ketika Nabi berangkat, kubu yang satu lagi tinggal. Mereka adalah kaum munafiqun, Yahudi sekutu Ibn Ubay, dan suku-suku pagan yang membangkang. Alquran mengecam pedas kaum pembangkang (*khawâlif*) ini (Alquran IX: 38-39, 42 ff, 81 ff, 90 ff, 117 ff). Kelompok oposisi inilah yang berada di balik insiden *masjid al-hirâr* (Gil 1987; Lecker 1995).

Setelah Tabuk, Nabi mulai mengambil tindakan yang lebih tegas terhadap kaum musyrik yang melanggar kesepakatan. Puncaknya adalah pada tahun 9, ketika pagan tidak boleh lagi ikut haji, dan Nabi mengharuskan mereka masuk Islam–tepatnya “bertobat, menunaikan salat dan membayar zakat” (Alquran IX: 5). Kalau menerima ketentuan ini, mereka dibiarkan; kalau menolak, diperangi. Mereka diberi waktu empat bulan (Alquran IX: 2) sejak pernyataan ultimatum tersebut. Pada tahapan ini, Nabi secara sepihak membatalkan (*barâ‘ah*, Alquran IX: 1) kesepakatan-kesepakatan yang sudah ada dengan musyrik dan menganggap hanya dengan masuk Islam mereka bisa dipercaya dan diandalkan. Salah satu suku musyrik yang kena ultimatum ini adalah Khuza`ah. Nabi dalam suratnya kepada pemimpin suku ini menekankan mereka sebagai suku yang sangat terhormat dan dekat dengan beliau dilihat dari pertalian darah–ada traktat lama antara Abdul Mutolib (Kakek Nabi) dengan Khuza`ah. Kendati demikian, Nabi tetap meminta mereka hijrah ke dalam Islam (Rubin 1984, 22-25).

Oposisi Yahudi bersifat religius dan politik. Pada awalnya, Nabi berharap kelompok-kelompok kuat Yahudi mengikuti kesepakatan yang sudah dicapai termasuk lewat Piagam Madinah. Selain itu, ia juga pada awalnya yakin bahwa monoteisme yang ia bawa selaras dengan monoteisme Yahudi. Karenanya, tidak mengherankan kalau Nabi pada awalnya mengikuti beberapa tradisi mereka, seperti puasa `Ashura (upacara keagamaan penting Yahudi Madinah ketika itu), sembahyang berkiblat ke Yerussalem, puasa hari Senin dan Kamis, sembahyang meminta hujan turun, dan lain-lain. Tetapi, respon

kalangan Yahudi sama sekali tidak positif. Ketika Muhammad ternyata lebih dari sekedar arbitrator dan pengaruhnya sebagai Rasul agama baru menguat, hubungan dengan Yahudi menjadi memburuk. Penyair-penyair Yahudi banyak yang mengolok-olok Nabi, retorika anti-Muhammad meningkat, dan persekongkolan rahasia Yahudi dengan Quraisy Mekkah terjadi (Lecker 1997, 36; Newby 1998, 87-88).

Oposisi terhadap Nabi terutama bersumber dari tiga suku Yahudi yang utama, yaitu Banu Qainuqa`, Banu al-Nadir, dan Banu Quraizah. Qainuqa` adalah sekutu Khazraj dari kalangan Ansar. Mereka pada umumnya pedagang dan pengrajin, dan yang menguasai pasar di pinggiran Madinah. Konflik Nabi dengan Qainuqa` terkait dengan berbagai persoalan, yang terpenting adalah persekongkolan tokoh-tokoh Qainuqa` dengan kelompok munafik dan musuh Nabi di Mekkah dalam melawan Nabi. Juga ada masalah lain, yaitu konflik Qainuqa` dengan Nabi mengenai pembangunan pasar baru dan pengelolaan pasar, khususnya karena keinginan Nabi–sebagai mantan pedagang, supaya pajak jangan dipungut di pasar–seperti di Pasar `Ukaz di luar kota Mekkah (Kister 1965).

Situasi segera memuncak setelah insiden di pasar Qainuqa` yang terkenal. Seorang pedagang Yahudi yang iseng melecehkan istri seorang muslim. Si Yahudi kemudian dibunuh seorang muslim, yang langsung dibalas Yahudi dengan membunuhnya. Kerusuhan ini kemudian memicu pengepungan Qainuqa`. Setelah dua minggu, mereka menyerah. Senjata mereka dirampas. Setelah itu, ada dua pandangan mengenai nasib Banu Qainuqa`. Yang pertama mengatakan mereka diusir dan pergi ke koloni Yahudi di Wadi al-Qura dan dari sana ke wilayah Suriah (Watt 1956, 209). Yang kedua mengatakan mereka tetap dibiarkan tinggal di Madinah (Ahmad 1979, 60-62; Guillaume 1955, 363-364; Newby 1988, 88). Tidak ada suku Yahudi yang membantu Banu Qainuqa` dalam konflik di atas. Selain itu, sekutu mereka dari kalangan Khazraj tidak juga membela mereka. Malahan, Banu Awf secara publik mengatakan bahwa perjanjian persekutuan mereka dengan Qainuqa` *(hilf)* dibatalkan.

Oposisi lain dari kalangan Yahudi adalah Banu al-Nadir, yang dideportasi dari Madinah setelah Perang Uhud (3/625). Banu al-Nadir adalah sekutu Ansar khususnya Khazraj. Berbagai persoalan yang menyangkut al-Nadir adalah: Mereka bersekongkol dan membantu Quraisy Mekkah, tidak bersedia memperbarui

kesepakatan non-agresi, dan tidak bersedia membantu pembayaran denda diyat dalam kasus terbunuhnya dua warga Banu Amir. Malahan, ketika Nabi ke kampung mereka untuk meminta kontribusi mereka dalam pembayaran denda diyat tersebut, beredar isu mereka akan membunuh Nabi. Tentu saja, yang terpenting adalah tindakan Ka`b ibn Asyraf, pucuk pimpinan al-Nadir. Sebelum perang yang nyaris menghancurkan pasukan Madinah, Ka`b bersama puluhan pria al-Nadir pergi ke Mekkah dan membuat traktat kerjasama militer dengan Abu Sufyan, musuh utama Madinah di Mekkah (Rubin 1990). Rangkaian pelanggaran ini memicu pengepungan Banu al-Nadir. Ketika dikepung, bantuan dari sekutu mereka tidak datang. Akhirnya al-Nadir menyerah tanpa syarat. Mereka diminta pergi dengan membawa barang secukup yang bisa dibawa di punggung unta, dan tidak boleh membawa persenjataan mereka. Kebanyakan mereka pergi ke perkampungan Yahudi di Khaybar dan sebagian ke Suriah (Newby 1998, 90).

Kelompok oposisi Yahudi terakhir adalah Quraizah. Banu Quraizah dekat dengan *munafiqun* Madinah dan pada perang Khandaq memberikan tempat bagi kaum munafik untuk bersembunyi dan tidak ikut perang karena mereka enggan berperang melawan Quraisy dan suku-suku lain (Kister 1986, 88). Mereka bersikap netral, tidak ikut berjihad, dan tidak membela Quraisy. Ada juga yang mengatakan mereka memberikan peralatan seperti sekop dan pacul dan keranjang ketika pasukan muslim membangun lubang pertahanan sekeliling Madinah yang dapat dilalui kuda atau unta. Tetapi mereka juga ketahuan menjual makanan dan logistik kepada kelompok-kelompok yang mengepung Madinah (Kister 1986, 85-86). Banu Quraizah lebih dulu dikepung selama dua minggu lebih, oleh lebih dari tiga ribu pasukan Nabi sebelum akhirnya menyerah.

Kedua belah pihak kemudian sepakat menjadikan Sa`ad bin Mu`adh (dari Aws, sekutu Quraizah sendiri) menjadi arbitrator. Sa`ad ikut berperang di Khandaq dan mengalami luka-luka. Ia memutuskan laki-laki dewasa dibunuh, harta benda mereka dibagi, dan anak-anak serta perempuan dijadikan budak. Nabi menyetujui keputusan Sa`ad dan sebanyak 400-600 pria dewasa Quraizah dibantai. Tanah dan pampasan perang dibagikan kepada pasukan yang mengepung. Kitab-kitab Sirah dengan kagum berbicara mengenai ketabahan dan keberanian Quraizah menghadapi

hukuman. Kister mediskusikan ada apa di balik permusuhan Nabi terhadap Quraizah, padahal mereka sudah bersedia diusir bersama keluarga mereka dengan meninggalkan senjata mereka, dan sekutu Quraizah dari kalangan Ansar sudah meminta kepada Nabi supaya hukuman mereka diringankan. Nabi sendiri belum pernah menerapkan hukuman seperti itu sebelumnya (Kister 1986, 94-95). Ahmad, berdasarkan studi terhadap riwayat yang bertentangan dan menurutnya tidak masuk akal, meragukan insiden pembantaian Quraizah (Ahmad 1979, 68-94). Akan tetapi, seperti dikatakan Newby, insiden Banu Quraizah adalah implikasi ketegangan yang terus memuncak sehingga konfrontasi militer tak bisa dihindari (Newby 1988, 92-93). Yang dialami suku-suku Yahudi adalah akibat dari perbuatan mereka–*suum cuique*.

Peristiwa al-Nadir dan Quraizah menghentikan oposisi kelompok Yahudi di Madinah. Setelah insiden Tabuk dan sesudahnya yang disebutkan di atas, Yahudi dan ahlul kitab pada umumnya tidak diperangi dan tidak diharuskan masuk Islam seperti musyrik, asalkan mereka membayar *jizyah* (Alquran IX:29). Pandangan yang dominan selama ini mengatakan pembantaian Quraizah menandai bersihnya Madinah dari kaum Yahudi. Kenyataannya tidaklah demikian. Seperti disebut Newby, kebijakan yang melandasi serangan terhadap oposisi Yahudi tidak sepenuhnya anti-Yahudi. Yahudi tetap ada di kota Madinah dan kawasan lain yang dikuasai Nabi (Newby 1988, 93-95). Setelah perkampungan Yahudi di Khaybar dan Fadak ditundukkan pada tahun 7/627, masyarakat di sana tetap di tanah pertanian mereka, tetapi harus menyerahkan separuh dari hasil panenan ke Madinah. Sementara itu, menurut al-Waqidi dan Imam Bayhaqi, beberapa Yahudi Madinah bergabung dalam ekspedisi ke Khaybar tersebut (Rubin 1999, 51). Perlu dicatat, salah seorang janda tokoh Yahudi di Khaybar, yaitu Sofia binti Huyay, menikah dengan Nabi. Selain Sofia, istri Nabi asal Yahudi adalah Rayhana binti Yazid, janda dari Banu Quraizah. Tak ada istri Nabi yang berasal dari kalangan Ansar.

Dengan demikian, tampak dengan jelas berbagai tantangan yang dihadapi dalam rangka implementasi Piagam Madinah. Seperti tampak dari peristiwa Tabuk dan *masjid al-hirâr,* sampai tahun ke-9 pun, yaitu setahun sebelum Nabi wafat pada 10/632, Piagam Madinah masih terus dilanggar. Nabi masih dihadapkan kepada

kesulitan besar untuk merekrut dan memobilisasi pasukan. Pembangkangan yang terbuka dan diam-diam, baik dari kalangan Yahudi, pagan, maupun sebagian sahabatnya masih terjadi. Ini semua berlangsung walaupun Nabi menerapkan sanksi yang tegas, dan Kitab Suci terus mengecam ketidaksetiaan dan pengkhianatan kepada kesepakatan sampai ke ayat-ayat terakhir yang diwahyukan kepada Nabi sesuai kronologi pewahyuan yang disepakati umat Islam (Alquran surat ke-9).

Praktik Nabi dalam menundukkan oposisi terhadap otoritas Madinah dilanjutkan Khalifah Abu Bakar yang menghadapi ancaman disintegrasi setelah Nabi wafat. Banyak suku-suku di luar Hijaz yang menganggap, setelah Nabi wafat, kewajiban mereka untuk membayar pajak ke Madinah juga berhenti, dan mereka menjadi independen tak lagi terikat pada aliansi dengan Madinah. Pembangkangan terjadi di wilayah Timur (termasuk Oman dan Bahrain, Yamamah), di Yaman, dan di Najd. Beberapa di antara pemberontak dipimpin oleh nabi-nabi lokal. Yang paling terkenal di antara mereka ialah Musaylimah pemimpin Banu Hanifah di Yamamah yang mengaku dirinya Nabi untuk kaumnya. Abu Bakar mengambil tindakan tegas dengan memerangi gerakan yang ingin memisahkan diri tersebut. Dia memimpin sendiri serangan ke Ghatafan di Najd, dan menugaskan panglima lain untuk menghadapi perlawanan lainnya. Khalid bin Walid misalnya menundukkan perlawanan Banu Hanifah dan Musaylimah tewas dalam pertempuran.

Gejolak politik di atas dikenal dengan *riddah* (11-13/632-634), yang secara tradisional dipahami sebagai perang melawan orang-orang murtad–yaitu mereka yang tadinya masuk Islam kemudian keluar dari Islam. Sikap tegas Abu Bakar kemudian dalam fikih menjadi alasan bagi yang berpendapat bahwa hukuman terhadap yang murtad adalah dibunuh. Selain fikih Islam, ketentuan hukum agama Majusi juga menetapkan hukuman mati kepada yang murtad. Sebenarnya, alasan utama di balik perlawanan adalah adalah keengganan membayar pajak, keinginan supaya independen dari Madinah, dan keterikatan terhadap tradisi lama yang bangkit kembali setelah Nabi wafat. Abu Bakar sendiri tidak menutup diri terhadap rekonsiliasi. Salah seorang tokoh berpengaruh yang "murtad" itu, yaitu al-Asy`ats bin Qays al-Kindi dari Yaman, diterima Khalifah Abu Bakar di Madinah dan dikawinkan dengan adiknya

(Kennedy 2004, 54-56). Yang jelas, hasil lain Perang Riddah adalah konsolidasi kekuasaan Madinah sehingga melingkupi hampir seluruh Jazirah Arab, dan membuka jalan bagi penaklukan-penaklukan selanjutnya.

Non-Muslim dan Penaklukan Pasca-Nabi

Jika kekacauan pasca perang suku di Madinah membuka jalan bagi masuknya Nabi dan berkembangnya agama Islam dari sana ke seluruh Jazirah Arab, maka kekacauan dan kemerosotan pasca perang imperial membuka jalan bagi penaklukan-penaklukan pasca Nabi dan berkembangnya agama Islam ke wilayah yang lebih luas lagi. Persia merosot karena kalah perang dan dilanda pertikaian internal. Imperium Persia (berkuasa 224-651) yang bernah jaya kini telah sekarat. Bizantium memang menang dalam perang terakhir melawan Persia, tetapi setelah itu merosot. Dukungan masyarakat terhadap Bizantium sangat lemah antara lain karena penindasan negara terhadap komunitas Yahudi dan sekte-sekte Kristen yang dinilai sesat (Koptik, Nestorian, dan Monofisit). Mungkin, anggapan bahwa masyarakat taklukan–misalnya Koptik Mesir–menyambut para penakluk muslim sebagai ”pembebas” adalah berlebihan. Tetapi, paling tidak mereka dan masyarakat lain di Suriah, Irak, dan Iran merasa bahwa penguasa baru tidak akan lebih buruk dari yang lama; syukur-syukur malah lebih baik. Daya tahan dan ”nasib” Piagam Madinah–kalau tidak dalam bunyi ketentuannya, maka dalam semangatnya, dapat ditempatkan dalam konteks runtuhnya masyarakat dan negara imperial.

Dalam tempo satu dasawarsa, kekuasaan Islam telah melebar dari Jazirah Arab hingga mencapai wilayah Suriah, Irak, Iran, dan Mesir. Selain itu, monoteisme yang dibawa Muhammad mulai berkembang menjadi suatu semangat universalisme, yang melampaui Jazirah Arab yang relatif terisolasi dan sangat berciri kesukuan. Ini tidak khas Islam, karena ajaran monoteisme lain juga memiliki kecenderungan universalisme yang mengarah kepada pembentukan imperium, sebelum akhirnya pecah menjadi persemakmuran (Fowden 1993). Begitu juga, perkembangan Islam menjadi sebuah *oikoumene* atau “dunia” Islam tidaklah istimewa. Yang tak lazim barangkali adalah begitu cepatnya *oikoumene* itu terbentuk di atas wilayah yang sebelumnya dikuasai Bizantium, Persia, Turki dan Mesir.

Selain itu, tidak dapat disangkal arti penting jihad sebagai perang yang ditopang dengan ajaran agama, di balik keberhasilan perluasan wilayah tersebut. Para khalifah atau pemimpin Islam hanya meneruskan kebijakan yang sudah dimulai di zaman Nabi. Sebenarnya, dalam konteks sejarah lama, penggunaan jihad sama sekali tidak khas Islam. Yang spesial Islam hanya keberhasilannya yang spektakuler (Robinson 2003). Dua imperium besar ketika Islam muncul di muka bumi, yaitu Bizantium dan Sasania/Persia, sama-sama ditopang organisasi keagamaan yang didukung negara, yaitu Kristen dan Majusi. Di Persia, kaitan antara agama dan negara tak hanya tampak dalam pengertian perang yang bercirikan agama, tetapi juga dalam kecenderungan menekankan kepatuhan terhadap agama dan menyamakan ketidakpatuhan dengan pengkhianatan. Walaupun demikian, sehubungan dengan pluralisme agama di masyarakat, rezim Sasania relatif lebih mengakui dan menerima komunitas non-Majusi di negeri mereka, berbeda, misalnya, dari kebijakan Kaisar Justinian (berkuasa 527-557) yang melarang kemajemukan beragama di Bizantium (Morony 1984, 4; Chosky 1997).

Kaisar Heraclius dari Bizantium, misalnya, pasti memandang perangnya melawan Persia sebagai jihad umat Kristiani melawan kafir Majusi. Pada tahun 622, ketika pasukan Bizantium masih latihan di Bithynia, Heraclius menggambarkan perang yang akan dihadapi adalah perang agama melawan musuh yang musyrik dan jahat, dan bahwa mereka adalah laskar yang berjuang atas kehendak dan perintah ilahi. Dua tahun kemudian, ketika memasuki wilayah Persia, ia mengatakan yang gugur dalam perang akan masuk surga sebagai syahid–dengan demikian kesyahidan tidak hanya diperoleh umat Kristen yang gugur karena disiksa dan ditindas, tetapi juga lewat perang melawan Sasania. Alangkah anehnya, tulis Howard-Johnston, mendapatkan pandangan seperti ini, pandangan yang kemudian menjadi unsur kunci doktrin jihad dalam Islam, disampaikan penguasa Kristen dan diarahkan kepada Iran, medan perang jihad dalam abad-abad sesudah itu (Howard-Johnston 2006, IV: 85). Heraclius berhasil membakar semangat jihad pasukannya, dan Bizantium menang. Salib Kudus, yang dicuri Persia dari Jerusalem dalam perang sebelumnya, dikembalikan ke tempat semula.

Yang lebih penting, perang penaklukan pasca Nabi masih memiliki ciri ”terbuka” yang sesuai dengan identitas masyarakat

muslim ketika itu. Dalam abad pertama Hijriah, ciri kemajemukan tetap menandai wilayah yang dikuasai Islam. Seperti disebut Hoyland, para khalifah setelah Nabi melanjutkan kebijakan Nabi dalam memimpin entitas politik-keagamaan yang terdiri dari para prajurit yang berasal dari agama berbeda-beda, dengan tujuan memperluas negara atas nama Tuhan. Klien atau *mawali* umat Islam yang ikut dalam penaklukan juga masih banyak yang belum masuk Islam (Hoyland 1997, 555). Ciri majemuk komunitas Islam tetap berlanjut ke abad kedua Hijriah, (abad ke-8) ketika beberapa suku Nasrani di wilayah Libanon ikut serta dalam pasukan muslim. Yang juga pernah menjadi unsur angkatan perang muslim adalah kaum Majusi atau Zoroaster Persia (Hoyland 1997, 340-342). Tentu saja, pada masa tersebut baik laskar Nasrani maupun laskar Zoroaster tidak dipungut jizyah atau pajak kepala. Jizyah untuk non-Muslim, serta pajak untuk penganut Islam, masih dalam proses pembentukannya dan penerapannya masih bervariasi, terlepas dari apa yang dikatakan ahli fikih yang belakangan mengenai jizyah.

Memang, petarung atau tentara adalah yang paling mudah bergabung dengan pasukan Islam, baik karena ingin dapat pampasan dan uang, maupun karena alasan lain yang bervariasi dan dapat berwarna lokal. Sebagai contoh, Yahudi punya alasan tersendiri mengapa ikut berperang bersama muslim, khususnya dalam kasus penaklukan Palestina dan Yerussalem. Tampaknya, sikap dan kebijakan tidak toleran yang ditunjukkan penguasa Kristen Bizantium terhadap masyarakat Yahudi menyebabkan umat Yahudi memanfaatkan keadaan dengan bergabung bersama pasukan Islam. Kadang mereka menjarah, merusak gereja, dan membunuh Kristen. Tetapi, menurut Hoyland, ada penjelasan yang tidak kalah pentingnya. Termasuk di antaranya adalah mesianisme Yahudi dan persepsi mereka yang ketika itu masih merasa ada kedekatan dengan umat Islam sebagai sesama keturunan Nabi Ibrahim. Selain itu, menurut Hoyland, peran serta Yahudi juga ditopang Piagam Madinah sebagai basis kerjasama Yahudi-muslim (Hoyland 1995, 90-92). Adalah menarik membandingkan riset Hoyland mengenai wacana apokaliptik Yahudi dan Kristen yang berasal dari periode ini. Jika di kalangan umat Kristen ada pandangan yang melihat kedatangan pasukan muslim sebagai hukuman dari Allah, di kalangan umat Yahudi ada yang mengatakan bahwa peristiwa yang

sama adalah sarana bagi keselamatan Yahudi dan cita-cita mereka merebut kembali negeri yang dijanjikan Tuhan (Hoyland 1995; Hoyland 1997). Bandingkanlah ini dengan mesianisme yang tampak di kalangan Kristen fundamentalis lebih dari seribu tahun kemudian, ketika negara Yahudi Israel mulai dibentuk. Mereka melihat pembentukan Israel sebagai bagian dari nubuat biblikal tentang kedatangan Yesus yang kedua kali dan pertanda akhir zaman (Armour 2002, 182).

Selaras dengan itu, konversi atau masuk Islam tidak dipentingkan pada masa awal sejarah Islam. Penguasa Islam tetap memerintah sebagai minoritas, di masyarakat yang menganut Kristen, Yahudi, Zoroaster, dan pagan. Masuk Islam, kata Chosky, adalah pengecualian, bukan norma, di masyarakat Majusi abad ketujuh (Chosky 1997, 75-76). Kesimpulan yang juga tampak pada riset Morony di wilayah Irak atau Mesopotamia. Tentu, suku-suku pagan yang bukan monoteis dan tidak punya kitab suci sangat sulit bertahan. Apalagi masyarakat pagan pada umumnya sudah tidak ada lagi di wilayah yang sebelumnya dikuasai Bizantium. Tetapi, komunitas pagan di Harran paling tidak masih bertahan, dan beberapa menjadi menjadi ilmuwan penting di istana Abbasiah, bersama ilmuwan lain beragama Yahudi, Kristen dan Islam. Hukum Islam memang memberikan pembedaan tegas antara pagan yang tidak bisa ditolerir dari Kristen dan Yahudi sebagai ahlul kitab yang ditolerir–asalkan membayar pajak yang lebih mahal dari yang dibayar umat Islam, tetapi masih lebih ringan atau sama dengan pajak yang dibayar di bawah penguasa Sasaniah atau Bizantium sebelumnya. Selebihnya, yang diperlukan hanya pengakuan dan penerimaan atas otoritas dan kekuasaan mereka sebagai penguasa, dan masyarakat agama-agama dan suku-suku pada umumnya dibiarkan (Berkey 2002; Chosky 1997; Morony 1984; Robinson 2000).

Konversi ke dalam Islam terjadi melalui proses sosial, politik, dan ekonomi yang berlangsung lama dan di beberapa wilayah memerlukan waktu berabad-abad sampai ke abad ke-11 Masehi atau empat sampai lima abad setelah Hijrah. Salah satu taksiran mengatakan konversi terhadap Islam meningkat pada sekitar tahu 750M. Pada tahun 900, kira-kira separuh dari penduduk di wilayah yang dikuasai muslim sudah masuk Islam. Kemudian, pada tahun 1100, penduduk yang beragama Islam mulai menjadi mayoritas

(Bonner 2006, 89; Chosky 1997). Ini bukan capaian yang membanggakan dilihat dari perspektif perang jihad untuk dakwah yang sudah dimulai sejak zaman Nabi, baik yang ada di kalangan muslim maupun selain mereka.

Dengan demikian dalam *oikoumene* Islam kemajemukan mendapatkan tempat. Pegawai kantor dan pemerintahan terbuka kepada siapa saja tanpa memperhatikan latar belakang keagamaan. Malahan, dalam dua atau tiga abad pertama sejarah Islam non-Muslim mendominasi profesi kedokteran, perkantoran, dan juru tulis di wilayah Mesir dan Suriah (Hoyland 1997, 339). Selain itu, pada masa kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah umat Yahudi ada di segala pelosok dunia Islam dan 90 persen umat Yahudi ada di dunia Islam. Selain di pemerintahan, Yahudi juga bergiat di bidang perdagangan dan perbankan. Kebijakan para Khalifah pada umumnya pragmatis dan, dalam pandangan Rivkin, "bersumber dari bacaan mereka terhadap kepentingan mereka, bukan dari membaca Alquran" (Rivkin 1971, 107). Walaupun di dalam literatur sirah dan hadis disebutkan Yahudi sudah diusir dari Hijaz dan Jazirah Arab, dalam kenyataannya mereka masih ada di sana sampai abad ke-16. Mereka sebagian adalah Yahudi badui, bukan yang tinggal di perkotaan, terdidik, dan kuat (Newby 1998, 55). Bahkan, laporan dari abad ke-18 dan ke-19 masih mununjukkan adanya Yahudi di Hijaz (Newby 1998, 102). Tentu saja, Yahudi masih ada di Yaman, Afrika Utara, dan Iraq. Mereka pindah ke Israel di tahun 1948-1949 dan terakhir tahun 1960-an.

Diskriminasi agama terjadi beberapa kali di wilayah berbeda. Di Mesir ada Khalifah al-Hakim bi Amr Allah yang pada tahun 400/1009 menghancurkan gereja Holy Sepulchre di Yerusalem dan membunuhi umat Kristen. Ini adalah bagian dari pemerintahan rezim teror yang diterapkan khalifah yang dinobatkan ketika berumur sebelas. Ia memusuhi siapa saja yang ingin dia musuhi, tidak peduli apa agamanya atau sektenya. Jangankan Kristen, beberapa ulama termasuk pimpinan ulama tertinggi dia bakar setelah terlebih dahulu membunuh mereka. Al-Hakim diingat sebagai khalifah yang zalim, aneh, dan sakit jiwa dari masa Dinasti Fatimiyah di Mesir yang, diluar masa kekuasaannya, toleran terhadap ahlu dzimmah sehingga memungkinkan mereka berkembang di wilayah Fatimiyah. Respon Bizantium terhadap penindasan al-Hakim terhadap masyarakat

Kristen sangat lunak, hanya berupa sanksi perdagangan, dan karenanya membiarkan al-Hakim leluasa menebar marabahaya (Kennedy 2004, 329-334). Sehubungan dengan komunitas Yahudi, Goitein mencatat praktik diskriminasi yang menyangkut ibadah (larangan meniup trompet di sinagog), perilaku sehari-hari (keharusan memakai pakaian atau warna pakaian tertentu), larangan membawa senjata, dan ketentuan diskriminatif lain yang menurut Goitein diambil saja oleh penguasa Abbasiah dari legislasi anti-Yahudi era Bizantium (Goitein 1974, 64-65).

Status sebagai ahlu dzimmah, yang diberikan pada awalnya kepada Yahudi dan Kristen, kemudian diperluas ke Zoroaster dan belakangan Hindu (ketika Muslim menjadi minoritas yang berkuasa di India), tentu saja lebih inferior dibandingkan dengan prinsip kewarganegaraan era moderen. Itu pun dengan tetap mengingat berbagai persoalan yang harus dihadapi dalam penerapan asas kewarganegaran di berbagai negara bangsa moderen. Tetapi, pada masanya, sistem dzimmy telah terbukti dapat menjadi basis bagi koeksistensi agama-agama. Seperti ditulis Bonnner, tidak diragukan bahwa sejarah dzimmah lebih bagus dari perlakuan terhadap non-Kristen di Eropa pada sebagian besar periode pra-modern (Bonner 2006, 91; Bosworth 1982).

Dengan demikian, proses kelahiran dan perkembangan Islam sejak zaman Piagam Madinah sudah menunjukkan kemungkinan-kemungkinan kerja sama dan saling menghormati. Apalagi kalau perspektif yang digunakan, sebagaimana digunakan dalam tulisan ini, tidak memisahkan identitas Islam dari jalinan-eratnya dengan agama-agama lain dan paganisme sekalipun. Perspektif inilah yang tetap relevan untuk sekarang, ketika semua umat beragama sudah hidup di dalam negara bangsa yang menerima asas kewarganegaraan, dengan sistem proteksi berbasis konstitusi yang diberikan kepada semua warganegara tanpa membedakan latar belakangnya. Tak ada lagi Nabi yang menjadi *hakam*, karena *hakam* sudah mengalami transformasi menjadi berbagai mekanisme dan lembaga di dalam negara dan masyarakat, baik dalam rangka proteksi warganegara, penanganan konflik dan penyelesiaan sengketa, dan lain-lain. Idealnya, dalam istilah Piagam Madinah, negara adalah *harâm*, tempat yang mendorong orang dari berbagai latar belakang berbeda untuk bergaul dan bekerja sama.[]

Bibliografi

Abu `Ubaid 1989. *Kitab al-Amwal*. Beirut/Kairo: Dar al-shuruq.

Ahmad, Barakat 1979. *Muhammad and the Jews*. New Delhi: Vikas Publishing House.

Ahmad, Zainal Abidin 1973. *Piagam Nabi Muhammad Saw*. Jakarta: Bulan Bintang

Akram Diya' al-`Umari 1983. *al-Mujtama` al-madanî fi `ahdi al-nubuwwah*. Madinah: al-Jami`ah al-Islamiyyah

Asshiddiqie, Jimly. *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, tersedia di www.jimly.com/pemikiran diunduh 24 Januari 2009.

Berkey, Jonathan P. 2002. *The Formation of Islam*. New York: Cambridge University Press.

Bonner, Michael 2006. *Jihad in Islamic History*. Princeton: Princeton University Press.

Bosworth, C. E. 1982. "The Concept of *Dhimma* in early Islam," *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society,* eds B. Braude and B. Lewis. New York and London.

Bulaç, Ali. 1998. "The Medina Document." *Liberal Islam,* ed. Charles. Kurzman. New York: Oxford University Press: 169-178.

Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge: Harvard University Press.

Busse, Heribert 1997. *Islam, Judaism, and Christianity: Theological and Historical Affiliations*. Princeton: Markus Wiener.

Chosky, Jamsheed K. 1997. *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press.

Crone, Patricia 1980. *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*. New York: Cambridge University Press.

Effendy, Bahtiar 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Fowden, Garth 1993. *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

Gil, Moshe 1974. "The Constitution of Medina: A Reconsideration," *Israel Oriental Studies* 4: 44-66.

Gil, Moshe 1987. "The Medinan Opposition to the Prophet" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 10: 65-96.

Goitein, S.D. 1974. *Jews and Arabs. Their Contacts Through the Ages.* New York: Schocken Books.

Guillaume, A. 1955. *The Life of Muhammad.* London: Oxford University Press.

Hamidullah, Muhammad 1968. *The First Written Constitution in the World.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Hamidullah, Muhammad 1985. *Majmû`at al-wathâ'iq al-siyâsiyya li-l-`ahd al-nabawî wal-l-khilâfa al-râshidah.* Beirut: Dar al-nafa'is.

Hoyland, Robert G. 1995. "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam," *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations,* ed. R. L. Nettler. Harwood Academic Publishers:89-102.

Hoyland, Robert G. 1997. *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam.* Princeton: The Darwin Press.

Ibn Hisham 1995. *Sirah al-Nabi* Vol. I-IV. Tanta: Dar al-sahabah li-t-turath.

Howard-Johnston, James 2006. *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity.* Hampshire: Ashgate/Variorum Reprints.

Kennedy, Hugh 2004. *The Prophet and the Age of the Caliphates.* 2nd ed. London: Pearson Longman.

Kister, M.J. 1965. "The Market of the Prophet." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* VIII: 272-276.

Kister, M.J. 1979. "Some Reports Concerning al-Tha'if" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1: 1-18.

Kister, M.J. 1986. "The Massacre of the Banu Qurayza: A re-examination of a tradition." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:61-96.

Lecker, Michael 1995. *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina.* Leiden: Brill.

Lecker, Michael 1997. "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqa`?" *Israel Oriental Studies* 18: 26-36.

Lecker, Michael 2000. "Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Ansar Prior to the Hijra?" *The Biography of Muhammad. The Issues of the Sources ed.* Harald Motzki. Leiden: Brill, 157-169.

Lecker, Michael 2003. "King Ibn Ubayy and the *Qussha*" *Method*

and Theory in the Study of Islamic Origins, ed. Herbert Berg. Leiden: Brill, 29-71.

Mahdi Rizq Allah Ahmad 1992. *Al-sirah al-nabawiyyah fî Dlaw'i al-mashadir al-ashliyyah. Dirasah tahliliyyah.* Riyad: Markaz Malik Faishal li-l-buhuth wa-l-dirasat al-islâmiyyah.

Morony, Michael G. 1984. *Iraq After the Muslim Conquest.* Princeton: Princeton University Press.

Motzki, Harald (ed.) 2000. *The Biography of Muhammad. The Issues of the Sources.* Leiden: Brill.

Newby, Gordon D. 1998. *A History of Jews of Arabia.* Columbia: University of South Caroline Press.

Robinson, Chase F. 2000. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northeren Mesopotamia.* New York: Cambridge University Press.

Robinson, Chase F. 2003. "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences" *Method and Theory in the Study of Islamic Origins,* ed. Herbert Berg. Leiden: Brill, 101-134.

Rivkin, Ellis 1971. *The Shaping of Jewish History.* New York: Charles Scribner's Sons

Rubin, Uri 1985. "The 'Constitution of Medina.' Some Notes." *Studia Islamica* 62: 5-23.

Rubin, Uri 1984. "*Barâ'a:* A Study of Some Quranic Passages" *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 5:13-32.

Rubin, Uri 1990. "The Assasination of Ka`b b. al-Ashraf" *Oriens* 32: 65-71.

Rubin, Uri 1999. *Between Bible and Qur'ân. The Children of Israel and the Islamic Self-Image.* Princeton: The Darwin Press.

Saud ibn Salman Al Saud, et.al. 2006. *al-Nidzam al-siyasi fi al-Islâm.* Riyad: Madar al-Wathan lil-Nashr.

Serjeant, R. B. 1964. "The 'Constitution of Medina.'" *The Islamic Quarterly* VIII:3-16.

Serjeant, R. B. 1978. "The Sunnah Jami`ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution of Medina'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLI:1-42.

Serjeant, R.B. 1995. "Sunnah, Qur'an, `Urf." *Law and the Islamic World. Past and Present*, ed. C. Toll and J. Skovgaard-Petersen.

Copenhagen: The Royal Danish Aademy of Sciences and Letters: 33-48.

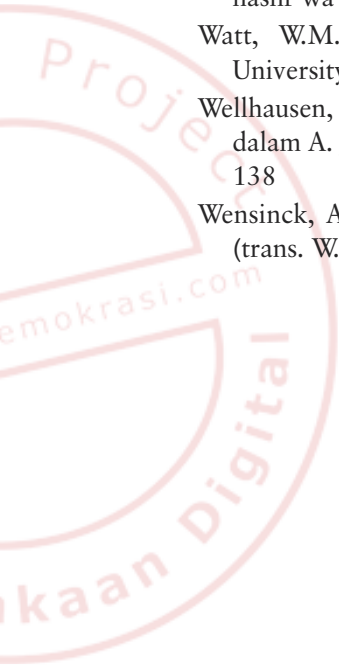
Shahid, Irfan 2006. "Islam and *Oriens Christianus:* Makka 610-622 AD," *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas. Leiden: Brill: 9-31.

Sukardja, Ahmad 1995. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat Majemuk.* Jakarta: UI Press.

Tirmidhi, Sunan al- tanpa tahun. Riyad: maktabah al-ma`arif li n-nashr wa t-tawzi`

Watt, W.M. 1956. *Muhammad at Medina.* Oxford: Oxford University Press.

Wellhausen, Julius 1982. "Muhammad's Constitution of Medina," dalam A. J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina,* 128-138

Wensinck, Arent Jan 1982. *Muhammad and the Jews of Medina* (trans. W. H. Behn). Berlin: Adiyok.

Akar-akar Pluralisme dan Dialog Antar-Agama dalam Sufisme

• *Ilham Masykuri Hamdie*

Pertama tentu saja, saya bersyukur dapat turut menyumbangkan tulisan dalam rangka tasyakur ulang tahun ke-70 Dr. Djohan Effendi. Dengan tulisan ini bukan hanya sekedar menyatakan "Selamat Ulang Tahun", tetapi juga saya berharap dapat memberikan suatu "kenangan" kepada tokoh yang saya kagumi ini. Tentu saya mendoakan semoga Pak Djohan diberi kesehatan, keselamatan, dan panjang umur serta *istiqamah* dalam pengabdiannya membangun teologi toleransi bagi nilai-nilai kemanusiaan. Doa ini bukan semata-mata karena beliau berulang tahun, tetapi karena sebuah "kesaksian" akan "pengabdian"-nya selama ini untuk mewujudkan kerukunan bangsa ini.

Saya berkenalan dengan Pak Djohan sekitar tahun 1987-an ketika saya masih kuliah di IAIN Jakarta. Kami sering bertemu dalam beberapa kali diskusi di Lingkaran Proklamasi dan pertemuan-pertemuan lainnya di rumah beliau di Jaka Sampurna Bekasi. Dalam pertemuan tersebutlah saya banyak mendapatkan inspirasi tentang pentingnya isu toleransi dan kebebasan beragama, terutama terkait dengan akar-akar persoalan tersebut dalam tafsir Alquran dan sufisme.

Sebelum itu, sebetulnya Pak Djohan sudah sering bertemu dengan orang tua saya (H.M. Rafi'ie Hamdie, salah seorang ulama di Kalimantan Selatan), bahkan pernah bersama-sama mendirikan organisasi GPII di Amuntai sekitar tahun 1960-an. Setelah itu pertemuan mereka berlangsung terkait dengan tugas penelitian Pak Djohan di Departemen Agama dan terkait dengan perkembangan pemikiran tasawuf para tokoh agama di Banjarmasin.

Pentingnya Pluralisme

Relasi antarumat beragama selama beberapa dekade terakhir ini mengalami ketegangan yang membuat masyarakat menjadi takut, tidak aman, dan saling curiga. Terkait dengan itu, Islam adalah agama yang paling banyak diperbincangkan. Pemicunya adalah bahwa kaum muslim dicurigai berperan penting di balik berbagai teror. Kalangan Islam tentu saja tidak dapat menerima tudingan itu. Banyak pemikir Islam menyatakan bahwa Islam sebenarnya adalah agama yang toleran. Ekstremisme di kalangan muslim menurut mereka, bukanlah disebabkan oleh watak internal agama Islam itu sendiri, melainkan lebih disebabkan oleh eksploitasi politis atas simbol-simbol Islam, serta akibat dari krisis sosial-ekonomi-politik yang diderita masyarakat Islam. Krisis tersebut mendorong bangkitnya kelompok-kelompok puritan yang menafsirkan Alquran secara literal dan a-historis.[1]

Memang nampaknya tindak kekerasan atau dorongan apapun ke arah itu dengan menggunakan simbol agama, secara implisit atau eksplisit terus merebak dan menguat di sana-sini, dan dapat ditemui pada hampir semua agama. Misalnya dalam agama Yahudi, dapat ditemukan tokoh Shlomo Goren, mantan pimpinan rabbi untuk kelompok Yahudi Eropa Barat di Israel yang menfatwakan pembunuhan terhadap Yasser Arafat sebagai tugas suci keagamaan. Demikian pula dalam Kristen, Gereja Ortodoks mendukung penguasa Serbia membumihanguskan masjid-masjid di Sarajevo menjadi lautan darah.

Pertentangan-pertentangan yang membawa perpecahan, kekerasan, anarkisme, bahkan vandalisme itu adalah kenyataan yang sungguh ironis dan memprihatinkan. Sungguh sulit dipercaya bahwa agama-agama yang mengajarkan kebaikan, belas-kasih dan cinta-kasih, turut menebarkan keberingasan dengan motivasi duniawi dan politik, serta prasangka komunal, dan sebagainya.

Selama berabad-abad sejarah interaksi antarumat beragama lebih banyak diwarnai oleh kecurigaan dan permusuhan dengan dalih "demi mencapai rida Tuhan dan demi menyebarkan kabar gembira yang bersumber dari Yang Maha Kuasa". Yang sangat menyayat hati adalah agama dijadikan elemen utama sebagai mesin penghancuran manusia. Suatu kenyataan yang sangat bertentangan dengan ajaran semua agama di bumi ini. Orangpun bertanya-tanya, ada apa dengan agama? Apakah agama memang mengandung unsur-unsur yang

melegitimasi kekerasan, bahkan terorisme? Apakah agama berperan sebagai sumber problem atau sumber solusi?

Untuk mencari pemecahan atas segala sikap destruktif ini banyak tawaran diberikan, baik teoretis maupun praktis, yang dikemukakan oleh mereka yang peduli terhadap kerukunan antaragama. Antara lain, dan paling keras gemanya, adalah upaya untuk menciptakan suasana dialogis antarumat beragama. Sudah saatnya umat beragama meninggalkan era monolog untuk beranjak kepada era dialog.

Maka sejumlah dialog dengan beragam bentuk mulai dirintis dengan tujuan mempersatukan langkah-langkah para agamawan, dalam rangka secara bersama-sama melakukan kebajikan bagi perbaikan umat manusia serta melawan segala bentuk kekerasan yang terus menunjukkan peningkatan kualitas dan kuantitas dari waktu ke waktu.

Pertemuan dialog keagamaan pada masa sekarang memang bukan pertemuan yang pertama terjadi, sebab sejak masa awal agama-agama berada, mereka sudah saling bertemu. Ketika agama Kristen muncul berhadapan dengan agama Yahudi, ketika Islam muncul berhadapan dengan agama Yahudi dan Kristen, semuanya telah berangkul, dan bahkan berpolemik antara satu dengan yang lain. Akan tetapi, dewasa ini terasa kepentingannya sangat mendesak, karena semua agama yang ada di muka bumi ini ditantang untuk dapat memberikan kontribusi atas permasalahan etika global dan perdamaian. Justru karena tantangan inilah, dialog antaragama dewasa ini mendapatkan basis pertemuannya.

Melihat makna penting dialog dewasa ini, pemberian dasar teologis menjadi sesuatu yang sangat penting, khususnya untuk memperlihatkan dan membicarakan secara bersama dasar-dasar apriori satu agama terhadap agama lain. Di sini, menarik dan penting dirumuskan suatu dasar pandangan untuk melihat kemungkinan dialog dari sudut pandang "*what should one think about religions other than one's own*" ("Apa yang dipikirkan oleh seorang penganut agama mengenai agama lain dibanding dengan agamanya sendiri").

Karena itu menurut para ahli, ada dua komitmen penting yang dipegang oleh pelaku dialog. *Pertama*, adalah toleransi, dan *kedua* pluralisme. Akan sulit bagi pelaku-pelaku dialog antaragama untuk mencapai saling pengertian dan respek apabila salah satu pihak tidak bersikap toleran. Namun dialog yang disusul oleh toleransi tanpa

sikap pluralistik tidak akan menjamin tercapainya kerukunan antarumat beragama yang langgeng.[2]

Memang tantangan paling besar dalam kehidupan beragama sekarang ini adalah bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya di tengah agama-agama lain. Atau dalam istilah yang lebih teknis, bagaimana bisa berteologi dalam konteks agama-agama. Pada tingkat ini sering muncul kebingungan-kebingungan, khususnya menyangkut bagaimana kita harus mendefinisikan diri di tengah agama-agama lain.

Untuk itu paling tidak, dewasa ini para ahli memetakan ada tiga sikap dalam dialog agama atau teologi agama-agama. *Pertama,* sikap yang "eksklusif" dalam melihat agama lain. Agama-agama lain adalah jalan yang salah, yang menyesatkan bagi para pengikutnya. *Kedua,* sikap "inklusif" yang melihat agama-agama lain adalah bentuk implisit agama kita. Dan *ketiga*, sikap pluralis yang bisa terekspresi dalam macam-macam rumusan, misalnya: "agama-agama lain adalah jalan yang sama-sama sah untuk mencapai kebenaran yang sama", "agama-agama lain berbicara secara berbeda, tetapi merupakan kebenaran-kebenaran yang sama sah", atau "setiap agama mengekspresikan bagian penting sebuah kebenaran".

Secara garis besar pengertian konsep pluralisme itu tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, namun perlu adanya keterlibatan aktif dan interaksi positif terhadap kenyataan majemuk itu. Dengan kata lain, tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan.

Sebagaimana dikatakan Nurcholish Madjid, pluralisme tidak cukup hanya dengan sikap mengakui dan menerima kenyataan masyarakat yang majemuk, tapi harus disertai dengan sikap yang tulus untuk menerima kenyataan itu sebagai sebuah nilai positif. Pluralisme tidak boleh dipahami sekedar kebaikan negatif (*negative good)*, yang dilihat kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme (*to keep fanatism at bay*), yang hanya mengesankan fragmentasi. Tetapi pluralisme harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bond of civility*), dan bahkan pluralisme adalah masalah prinsip ajaran agama, dan keharusan bagi keselamatan umat manusia,

bukan masalah prosedur atau tata-cara pergaulan semata.[3]

Dan tentu saja konsep pluralisme itu tidak dapat disamakan dengan relativisme yang menyebut "semua agama sama", dan juga pluralisme bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu dari beberapa agama. Karena itu, yang perlu digarisbawahi, dalam penerapannya harus dengan syarat yaitu komitmen yang kokoh terhadap agama masing-masing. Seorang pluralis dalam berinteraksi dengan aneka ragam agama, tidak saja dituntut untuk membuka diri, belajar dan menghormati mitra dialognya. Tapi yang terpenting ia harus *committed* terhadap agama yang dianutnya. Karena itu dalam proses dialog, kata Nurcholish Madjid, tujuannya tentu saja bukan untuk membuat suatu kesamaan pandangan, apalagi keseragaman, karena ini adalah sesuatu yang absurd dan agak mengkhianati tradisi suatu agama. Yang dicari adalah mendapatkan titik-titik pertemuan yang dimungkinkan secara teologis oleh agama kita sendiri, dan dalam membaca agama lain hendaknya kita bersikap adil, dengan demikian terhindar dari penilaian standar ganda dalam melihat agama lain.[4]

Kini pluralisme keagamaan mulai mewarnai dunia, mendobrak benteng-benteng eksklusivitas teologi. Di kala eksklusivisme tidak dapat bertahan, padahal pluralisme masih sulit diterima, dan dialog-dialog dihambat oleh kesulitan memahami bahasa lawan bicara, maka agama-agama ditantang untuk mengambil sikap di tengah-tengah masyarakat pluralis, bagaimana pluralisme memacu agama-agama memberi arti bagi kehidupan dan menjadi jalan bagi manusia untuk mencapai kedamaian, menemukan bahasa pemersatu yang mampu menyelaraskan hubungan antaragama.

Dewasa ini, sikap pluralis semakin diperhatikan dan diterima banyak pemikir dan tokoh agama, meskipun dalam pengertian yang berbeda-beda. Benih-benih dan unsur-unsur pluralisme juga ditemukan secara terpencar-pencar dalam berbagai pemikiran dan sikap yang mengedepankan toleransi dan keterbukaan.

Akar-akar Pluralisme dalam Sufisme

Salah satu hal yang menarik telah dilakukan para pengusung ide-ide pluralisme, adalah sering dibuatnya penekanan distingsi antara "esoterisme" (*al-bawathin*) di satu segi dan "eksoterisme" (*al-dzawahir*) di segi lain. Adanya berbagai eksoterisme agama (*organized*

religion) yang bisa disebut sebagai ajaran syariah, pada hakikatnya mengajarkan esoterisme yang sama, yakni monoteisme (*tawhid*) dan sikap pasrah (*al-islam*) tadi.[5]

Pendapat ini dapat dilacak pada pemikiran filsafat perenial. Frithjof Schuon, genius terbesar metafisika tradisional, memberikan sumbangan pemikiran yang sangat orisinil, terutama dalam memperkaya isi esoterisme itu sendiri. Bagi Schuon hidup ini ada tingkatan-tingkatannya. Dari segi metafisik, hanya pada Tuhanlah, yang berada pada tingkat tertinggi, terdapat titik temu berbagai agama, sedangkan di tingkat bawahnya semua agama-agama itu saling berbeda. Sehubungan dengan kenyataan metafisik ini, dari segi epistemologis dapat pula dikatakan, perbedaan antara agama yang satu dengan agama yang lain juga mengecil dan bersatu di tingkat tertinggi, sedangkan di tingkat bawahnya berbagai agama itu terpecah-pecah.[6]

Senada dengan Schuon, tokoh perenialisme lainnya, Seyyed Hosein Nasr mengatakan bahwa dengan pendekatan metafisik, kebenaran suatu agama tidak hanya diukur sebatas pada upacara keagamaan yang sifatnya lahiriah, tetapi melampaui setiap bentuk dan manifestasi lahiriah tersebut menuju kepada yang transendental.[7]

Pendapat bahwa pesan yang disampaikan agama-agama adalah sama pada tingkat esoterik, juga muncul dari Abul Kalam Azad, pemikir Islam India, yang terkenal dengan jargonnya *"al-din wahid wa al-syari'at mukhtalifat; no difference in din difference only in sharia; agama tetap satu dan syariah berbeda-beda"*. Menurut Azad, petunjuk Tuhan tetap sama, dalam keadaan apapun petunjuk-petunjuk tersebut disampaikan kepada manusia dengan cara yang sama. Pesan yang disampaikan hanyalah bahwa kita harus beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berbuat baik sesuai dengan tingkat iman kita. Inilah yang ditawarkan agama kepada umat manusia di sepanjang zaman dan dalam segala keadaan, dan itulah yang dimaksud dengan Din.[8]

Jadi pada dasarnya, teologi kesatuan agama-agama hanya terjadi pada tingkat esoterisme, dan dalam esoterisme itu mengalir apa yang disebut dengan spiritualitas agama-agama. Dengan melihat sisi esoterisme dari agama-agama atau suatu ajaran kerohanian (*spirit*), maka manusia akan dibawa kepada apa yang merupakan hakikat dari agama. Melalui pendekatan esoterisme ini, kesatuan agama-agama

atau pluralisme sangat mungkin tercapai, karena semua agama-agama pada akhirnya bertemu pada Tuhan. Di dalam Islam aspek esoterisme ini dikenal dengan sebutan "sufisme" yang banyak memiliki konsep tentang paham kesatuan *(al-wahdat)* seperti *Wahdat al-Wujud, Wahdat al-Syuhud, Wahdat al-Ummah, dan Wahdat al-Adyan*. Paham-paham ini sering ditanggapi secara pro dan kontra dari dulu hingga sekarang, khususnya paham *Wahdat al-Adyan*.

Secara sederhana paham *Wahdat al-Adyan* ini dapat dirumuskan, bahwa pada hakikatnya agama-agama yang ada bertujuan sama dan mengabdi kepada Tuhan yang sama pula. Perbedaan yang ada hanya dalam bentuk luar. Agama apapun dapat dipahami setara, karena bersumber dari Yang Satu, karena itu tidak dibenarkan menghakimi agama lain. Namun paham ini tidak mengarah pada upaya menyatukan agama-agama, tapi lebih ke arah konsep keberagamaan yang terbuka dan pluralis.

Paham pluralitas agama ini banyak diungkapkan oleh para sufi, dan dicetuskan pertama kali oleh sufi-martir al-Hallaj dan kemudian dikembangkan dan disistematisir oleh sufi besar Ibn 'Arabi dan dilanjutkan oleh sufi-penyair Jalaluddin al-Rumi, dan para sufi sesudahnya. Esensi dari paham ini adalah teologi cinta, di mana diharapkan kegarangan hidup yang ditandai konflik dan permusuhan, dapat dikurangi. Disinilah letak urgensi paham pluralitas agama dalam sufisme yang mempunyai potensi spiritual untuk mengendorkan absolutisme para agamawan. Ada titik terang hubungan antara konsep cinta sufistik dan pengembangan pluralisme agama. Cinta kepada sesama tidak pernah muncul tanpa didasari sikap untuk menghargai perbedaan yang terdapat pada manusia. Agaknya perkembangan kehidupan keagamaan dan keberagamaan masa kini, makin menghajatkan peran sufisme, karena di dalamnya terletak esensi dan masa depan agama. Yaitu lebih mementingkan substansi daripada formalisme, lebih mendahulukan isi daripada kulit.

Dalam paham *Wahdat al-Adyan* ini terdapat fakta-fakta historis tentang pandangan dan sikap para sufi terhadap agama-agama lain, sehingga terungkap dengan jelas kontak-kontak dan dialog-dialog antara Islam, yang diwakili oleh tasawuf ini, dengan agama-agama lain. Tokoh pertama dalam paham *Wahdat al-Adyan* ini adalah sufi-martir yang terkenal bernama Abu Manshur al-Hallaj. Sebuah riwayat mengisahkan, suatu ketika al-Hallaj melihat seorang muslim

sedang bertengkar dengan orang Yahudi serta memaki-makinya. Seketika itu dia memalingkan muka seraya berkata: "Semua agama adalah milik Allah. Setiap golongan menganut suatu agama tanpa adanya pilihan, bahkan dipilihkan bagi mereka. Karena itu barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu sama dengan dia telah menghukumi golongan tersebut menganut agama atas upaya-nya sendiri.[9] Setelah berpendapat demikian iapun bersenandung dengan syairnya:

> *"Aku memikirkan agama-agama dengan sungguh-sungguh,*
> *kemudian sampailah pada kesimpulan*
> *bahwa ia mempunyai banyak sekali cabang.*
> *Maka janganlah sekali-kali mengajak seseorang*
> *kepada suatu agama,*
> *Karena sesungguhnya itu akan menghalangi*
> *Untuk sampai pada tujuan yang kokoh.*
> *Tetapi ajaklah melihat asal sumber segala kemuliaan*
> *dan makna, maka dia akan memahaminya".*[10]

Ajaran al-Hallaj tentang *Wahdat al-Adyan* ini memiliki kaitan langsung dengan teori *Nur Muhammad*, karena menurut al-Hallaj *Nur Muhamad* merupakan pusat kesatuan *nubuwwah* (petunjuk) dari semua nabi.[11] Oleh karena itu, agama yang dibawa oleh para nabi memiliki dasar-dasar yang sama. Apalagi dalam keyakinan al-Hallaj, semua nabi merupakan "emanasi wujud", sebagaimana terumuskan dalam teori *hulul*-Nya. Oleh karena itu, pada dasarnya agama-agama berasal dari, dan akan kembali kepada pokok yang Satu, karena memancar dari cahaya yang Satu. Baginya, perbedaan yang ada dalam agama-agama hanya sekedar perbedaan dalam bentuk dan namanya, sedangkan hakikatnya sama, bertujuan sama, yakni meng-abdi kepada Tuhan yang sama pula. Jadi, semua agama, apapun nama-nya berasal dari Tuhan yang sama dan bertujuan yang sama.

Tokoh sufi lainnya yang juga mengajarkan paham *Wahdat al-Adyan* adalah Syeikhul-Akbar Ibn 'Arabi. Paham Ibn 'Arabi ini juga berpangkal dari konsep *Nur Muhammad*, sebab menurutnya, sumber agama-agama itu satu, yaitu hakekat Muhammad. Sebagai konse-kuensinya, semua agama adalah satu dan semuanya itu kepunyaan Allah. Dan seorang yang benar-benar arif adalah seorang yang

menyembah Allah dengan setiap ibadah kehidupannya. Dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa ibadah yang benar adalah hendaknya seorang hamba memandang semua apapun sebagai termasuk ruang-lingkup realitas Dzat yang Tunggal yaitu Allah, sebagaimana maksud syairnya:

Dulu tidak kusenangi temanku
Jika agamanya lain dari agamaku,
Kini kalbuku bisa menampung semua.
Ilalang perburuan kijang atau biara pendeta
Kuil pemuja berhala atau Ka'bah haji berdatangan
Lauh Taurat atau mushaf Alquran
Kupeluk agama cinta, ke manapun yang kutuju
Kendaraanku, cinta, ialah agamaku dan imanku.[12]

Untuk lebih memperjelas paham *Wahdat al-Adyan* Ibn 'Arabi ini, akan lebih menarik bila dikaitkan dengan teorinya tentang "Tuhan kepercayaan" *(Ilah al-mu'taqad),* yang disebut pula "Tuhan dalam kepercayaan" *(al-Ilah fi al-I'tiqad),* atau "Tuhan kepercayaan *(Al-Haqq al-I'tiqad),* atau "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" *(al-Haqq al-makhluq fi al-I'tiqad).* "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan dalam konsep, pengetahuan, penangkapan atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu bukanlah tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi adalah tuhan ciptaan manusia. Tuhan seperti itu adalah tuhan yang "dimasukkan" atau "ditempatkan" oleh manusia dalam kepercayaannya. "Bentuk", "gambar", atau "wajah" Tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya. "Apa yang diketahui", diwarnai oleh "apa yang mengetahui". "Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya", kata Ibn 'Arabi. Dan itulah sebabnya Tuhan berkata, "Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang-Ku.[13]

Teori Ibn 'Arabi ini mengingatkan kita kepada kritik Xenophanes (kira-kira 570-480 SM) terhadap antropomorfisme Tuhan:

Seandainya sapi, kuda dan singa mempunyai tangan dan pandai menggambar seperti manusia, tentu kuda akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai kuda, sapi akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai sapi, dan dengan demikian mereka

akan mengenakan rupa yang sama kepada tuhan-tuhan seperti terdapat pada mereka sendiri. Orang Etiopia mempunyai tuhan-tuhan hitam dan berhidung pesek, sedangkan orang Trasia mengatakan bahwa tuhan-tuhan mereka bermata biru dan berambut merah.[14]

Dengan konsep "Tuhan kepercayaan" adalah tuhan ciptaan manusia di atas, nampaknya Ibn 'Arabi ingin menjelaskan bahwa semua orang atau kelompok harus menyadari bahwa sebenarnya Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam berbagai bentuk itu adalah satu dan sama, itu juga, tidak lain.

Di mata Ibn 'Arabi, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan-kepercayaan lain tentang Tuhan adalah orang yang bodoh. Pasalnya, Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana kepercayaan-kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya. Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya tidak dapat diketahui. Ini sama dengan "mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui" (*to know the Unknowable God)*. Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaan atau kepercayaan kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk berbagai kepercayaan lain. Padahal, Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan yang berbeda-beda itu adalah satu dan sama. Kritik Ibn 'Arabi ini berlaku tidak hanya kepada setiap orang yang mencela kepercayaan-kepercayaan lain yang berbeda agama tetapi juga dalam lingkungan orang-orang yang seagama.[15] Lebih lanjut Ibn 'Arabi mengingatkan:

Maka berhati-hatilah agar engkau tidak mengikatkan diri kepada ajaran tertentu dan mengingkari ajaran lain yang manapun. Sebab, dengan begitu engkau akan kehilangan pengetahuan kebaikan yang banyak; sebenarnya engkau akan kehilangan pengetahuan yang benar tentang apa itu yang sebenarnya. Karena itu, terimalah sepenuhnya semua bentuk kepercayaan, karena Allah Ta'ala terlalu luas dan terlalu besar untuk dibatasi dalam satu ajaran tanpa ajaran lain. Dia berkata, *"Ke mana pun kamu berpaling di situ ada wajah Allah"*, tanpa menyebutkan arah tertentu manapun.[16]

Inilah pengetahuan para sufi, yang tidak pernah menolak Tuhan dalam kepercayaan, sekte, aliran, atau agama apapun. Ini berarti bahwa Tuhan bagi mereka, adalah satu dan sama. Lalu dengan demikian timbul pertanyaan apakah kebenaran setiap agama sama?

Pandangan Ibn 'Arabi tentang persoalan kebenaran agama harus dijelaskan melalui ajarannya tentang perintah Tuhan. Ibn 'Arabi membagi perintah Tuhan kepada dua macam: "Perintah Penciptaan" (*al-Amr al-Takwini, the Creative Command)* yang disebut Kehendak Ilahi (*al-Masyi'ah al-Ilahiyyah, the Divine Will)* dan "Perintah Kewajiban" *(al-Amr al-Taklifi, the Obligating Command)* yang disebut Keinginan Ilahi (*al-Iradah al-Ilahiyyah, the Divine Wish)*. Perintah penciptaan menyebabkan semua makhluk ada. Tidak sesuatu pun yang tidak mematuhi perintah ini. Sedangkan perintah kewajiban disampaikan oleh Tuhan kepada para Nabi dalam bentuk wahyu yang harus mereka sampaikan kepada umat manusia. Perintah ini memberi kewajiban untuk mengabdi kepada Tuhan melalui salat, puasa, zakat, haji dan lain-lain. Perintah pertama pasti terpenuhi, sedangkan perintah kedua dapat terpenuhi dan dapat tidak terpenuhi.[17]

Karena itu dilihat dari segi perintah penciptaan, semua agama, baik agama-agama para penyembah Tuhan maupun agama-agama para penyembah berhala adalah sama. Artinya, semua agama itu sesuai dengan perintah penciptaan atau kehendak ilahi. Dapat pula dikatakan bahwa semua agama adalah benar karena semuanya adalah penampakan diri atau *teofani* Tuhan, dalam pengertian ini, semua agama berasal dari Tuhan.

Akan tetapi, dilihat dari segi perintah kewajiban, semua agama tidak sama. Agama yang benar adalah agama yang sesuai dengan perintah kewajiban, yaitu agama yang sesuai dengan wahyu Tuhan yang disampaikan kepada para nabi. Agama inilah yang menjamin keselamatan dan kebahagian, itulah menurutnya syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Agama yang tidak benar adalah agama yang menyalahi perintah kewajiban, yaitu agama yang tidak sesuai dengan wahyu Tuhan, agama ini tidak menjamin keselamatan dan kebahagiaan.

Ibn 'Arabi menyatakan bahwa semua agama wahyu adalah cahaya. Di antara agama-agama ini, agama yang dibawa Muhammad ibarat cahaya matahari di tengah bintang-gemintang. Ketika matahari

muncul, cahaya bintang-gemintang hilang dan terserap dalam cahaya matahari. Ketersembunyian mereka laksana pencabutan agama-agama wahyu lainnya yang terjadi melalui agama wahyu Muhammad. Meski demikian, agama-agama itu sebenarnya ada, sebagaimana eksistensi cahaya bintang diwujudkan. Ini menjelaskan mengapa kita telah disyaratkan dalam agama yang serba terbuka untuk memiliki keimanan terhadap kebenaran para rasul dan semua agama wahyu. Agama-agama itu tidak sia-sia (batil) dengan pencabutan yang merupakan pendapat orang yang bodoh.[18]

Sufi penyair terbesar Persia, Jalaluddin al-Rumi meneruskan tradisi pemikiran *Wahdat al-Adyan* ini. Ia melihat bahwa perselisihan paham antarumat beragama terjadi, karena mereka melihat agama-agama secara sendiri-sendiri. Mereka tidak melihat adanya kesatuan yang hakiki pada setiap agama, karena mereka demikian terbelenggu oleh pikiran-pikiran yang formal dan tradisional. Rumi mengatakan:

> *Perbedaan wujud makhluk-makhluk muncul karena bentuk lahirnya,*
> *Apabila dapat menembus ke dalam makna yang hakiki kita akan tenteram;*
> *O tulang belulang keberadaan! Disebabkan sudut pandang yang diperdekatkan*
> *Maka kau sengit membeda-bedakan antara orang Islam, Kristen dan Majusi.*[19]

Lebih gamblang lagi, Rumi mengutarakan pandangannya tentang *Wahdat al-Adyan (*kesatuan agama) dalam tulisannya *Fihi Ma Fihi,* sebagaimana yang dikutip Sayyed Hosein Nasr, di antaranya:

> *Walaupun jalan yang ditempuh bermacam-macam,*
> *namun tujuan hanya satu.*
> *Tidaklah kalian lihat bahwa banyak jalan menuju Ka'bah?*
> *Beberapa melalui jalan Rum, beberapa lagi dari Syria,*
> *beberapa dari Persia, beberapa dari Cina.*
> *Beberapa lagi melalui lautan dari India dan Yaman.*
> *Sehingga jika kau tunjukan jalan itu bermacam-macam,*
> *dan perbedaannya tak terhingga banyaknya,*

namun bila mana kalian sebutkan tujuannya,
mereka semua akan sependapat bahwa hanya satu.
Hati semua orang terpusat menjadi satu pada Ka'bah.
Hati terikat, nanar dan begitu cinta pada Ka'bah,
tak memiliki ruang bagi perselisihan.[20]

Dalam syair lain, Rumi mengemukakan secara alegoris bahwa pertentangan dan perbedaan di antara agama-agama hanya persoalan kulit luar dan penamaan saja. Bila dipahami hakikat terdalamnya, perselisihan itu akan berakhir, seperti kisahnya tentang empat orang pelancong, masing-masing dari Persia, Turki, Arab dan Yunani. Mereka bertengkar tentang sesuatu yang akan mereka beli dengan sekeping uang mereka. "Saya ingin membeli *angur"* kata orang Persia. "Saya ingin memebeli *uzum"* kata orang Turki. "Saya ingin membeli *'inab,* kata orang Arab. "Tidak, saya ingin membeli *stafil*, kata orang Yunani. Dalam anggapan mereka, keinginan masing-masing berbeda. Ketika datang pelancong lain yang ahli bahasa, dia menawarkan dapat membelikan semua harapan mereka dengan sekeping uang itu. Ternyata apa yang mereka inginkan adalah sama, yakni buah anggur (*grapes*) yang oleh si Persia disebut *angur,* oleh si Turki, *uzum,* oleh si Arab *'inab* dan oleh si Yunani *stafil*.[21]

Demikian gambaran orang-orang biasa yang mempertentangkan agama-agama, tetapi para sufi membantu menghentikan pertengkaran antara orang-orang yang berbeda agama sehingga tidak bertengkar lagi dan bisa menikmati "buah-buah anggur", yaitu agama-agama itu sendiri. Yang ingin dikatakan Rumi ialah formal ajaran ketuhanan dari agama-agama itu terbatas dibanding dengan makna yang sesungguhnya terkandung dalam bentuk formal yang mewadahinya. Dengan melihat perwujudan keyakinan kepada Yang satu dalam wadah yang berbeda-beda, agama benar-benar sebagai tangga naik menuju Yang Transenden. Karena itu Rumi dalam salah satu syair bersenandung:

"…aku adalah seorang Muslim,
tetapi aku juga seorang Nasrani, Brahmaisme,
dan Zarathustraisme.
Aku pasrah kepada-Mu al-Haqq Yang Mahamulia,

...aku hanya mempunyai satu tempat ibadah,
masjid atau gereja atau berhala,
Tujuanku hanya kepada Dzat Yang Mahamulia.[22]

Walaupun begitu bersemangatnya Rumi menyampaikan ide-ide *Wahdat al-Adyan*, mungkin seperti juga sufi yang lainnya, dia mengakui bahwa tidak mudah baginya untuk menyingkapkan rahasia-rahasia itu kepada orang-orang awam supaya mereka dapat memahaminya, sehingga dengan nada pesimis Rumi bertanya:

Jika 'ku harus bersibuk diri dengan, menjelaskan hal-hal yang rumit ini, sehingga seorang suci yang telah mencapai Tuhan pun akan kehilangan urutan ceramah ini. Maka bagaimana mungkin untuk menyingkapkan rahasia-rahasia dan keadaan-keadaan (ahwal) mistis yang demikian itu kepada orang-orang awam?... Seseorang yang tidak dapat melihat seekor unta di puncak sebuah menara, bagaimana dia kemudian dapat melihat seutas rambut di mulut sang unta.[23]

Ungkapan-ungkapan para sufi di atas, atau lainnya, sepintas dapat menggiring kepada kesimpulan keliru bahwa mereka menganggap perbedaan antara Islam dan kepercayaan-kepercayaan lainnya tidak signifikan, sebagaimana paham pluralisme yang sering disalahpahami. Padahal pada kenyataannya yang ingin disampaikan adalah pesan kecaman terhadap sikap keberagaman, berupa kemunafikan, yaitu tanda lahiriahnya sama dengan Islam, tetapi tanpa keimanan batiniah yang otentik. Seakan mereka berkata, akan lebih baik memiliki kesamaaan dengan keyakinan yang salah namun dengan tulus, ketimbang menjadi munafik. Secara lahiriah mengaku muslim, namun secara batiniah ia menyembah *thagut*. Para sufi itu ingin menekan kemunafikan sebagai lawan keimanan yang tulus. Karena bagi mereka kemunafikan lebih buruk dari seorang penyembah berhala yang tulus.

Paham *Wahdatul al-Adyan* yang berisi pemikiran-pemikiran paham inklusif-pluralistik dari para sufi itu kemudian ternyata menjadi doktrin rintisan bagi corak sufisme Persia abad pertengah-an, yang secara perlahan menjadi sebuah kekuatan budaya terkemuka di dunia Islam. Watak utamanya adalah toleransi dan anti-

sektarianisme. Para sejarawan seperti Hodgson menjelaskan bahwa pada umumnya para sufi Persia itu cenderung toleran terhadap perbedaan-perbedaan, terutama pada periode pertengahan awal. Bahkan perbedaan antara Islam dan tradisi-tradisi kultural lain seperti Kristen bersifat sekunder, yang penting bagi mereka adalah kecenderungan rohani kalbu kepada Tuhan.[24]

Di antara para sufi abad pertengahan yang banyak mengetengahkan paham *Wahdat al-Adyan* yang inklusif-pluralistik ini dapat disebut Mahmud Syabistari dari Tabriz. Pandangannya tentang agama menggambarkan manifesto kebebasan keberagamaan para mistikus muslim Persia abad pertengahan yang menyatakan "semua agama itu satu", dan sebagai ekspresi Islam yang esensial melampaui perbedaan-perbedaan sektarian antara Sunni dan Syi'ah. Konsep sufi tentang Kesatuan Agama-agama memungkinkan sebagai contoh integrasi, dan toleransi sufisme terhadap doktrin-doktrin Vedanta Hindu, Kabbalisme Yahudi, Mistisisme Kristen, dan Zen Buddhisme, yang memberikan kemungkinan lebih besar terhadap sebuah ekspresi universal dibandingkan Islam eksoterik.[25] Berikut sebagian puisi-puisi Syabistari:

Di jalan cinta semua berhala adalah isyarat dan tanda
Yang menyingkap Tuhan dalam Cinta dan Kesatuan;
Ikat pinggang kependetaanmu adalah kesetiaanmu melayani umat manusia.
Tak ada yang menyebutmu 'Muslim', selain kata-kata Hukum,
Jika kau tak mampu merasakan Kebenaran yang tersembunyi di dalamnya,
Lihatlah Tuhan di balik berhala.
Lihatlah Yang Satu, ucapkan Yang Satu, kenalilah Yang Satu,
Aksioma ini menyimpulkan akar dan cabang-cabang Iman.
Ayat-ayat Alquran membuktikan semua ini,
Bukan semata kata-kataku.
Mengakui bahwa: "Tak ada kesalahan",
Alquran menyatakan "dalam ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah".[26]

Secara umum doktrin tentang Kesatuan Agama-agama Syabistari bertumpu pada pertimbangan-pertimbangan dan dimensi-dimensi esoterik seperti Kesatuan Transendental Kreativitas Tuhan; Hubungan antara Kebaikan dan Keburukan (Iman dan Kufur); Hukum Kosmik Pertentangan; dan Kesatuan Tajalli Semua Agama yang berdasarkan pada Kesatuan Transendental Wujud.[27]

Usaha-usaha para sufi dalam mengembangkan sikap keberagamaan yang inklusif-pluralistik terus berkembang ke arah yang lebih praktis. Dalam risalah Indo-Persia, *Mir'at al-Haqa'iq* karya Abdur-Rahman Chisti (w. 1683) hal tersebut nampak terlihat. Dalam karyanya ini, Chisti secara spesifik menyebutkan dalam pendahuluannya bahwa alasannya menyusun *Mir'at al-Haqa'iq* adalah untuk menafsirkan Bhagavadgita versi sufi. Atau lebih jelasnya, *Mir'at al-Haqa'iq* adalah merupakan interpretasi eklektik terhadap teks Sanskerta itu yang dikemas dengan "catatan-catatan Islami" yang diseleksi oleh Chisti dari referensi Alquran, Hadis dan kutipan-kutipan syair Persia.[28] Dalam karyanya itu, Chisti berkesimpulan bahwa Bhagavadgita adalah sebuah buku di mana Krishna menjelaskan kepada Arjuna rahasia tauhid secara analogis. Secara esensial Chisti memandang Krishna bukan sebagai Tuhan maupun dewa, tetapi lebih sebagai *muwahhid* sejati, seorang yang memahami rahasia-rahasia *Wahdat al-Wujud*, dan bahkan mungkin seorang Nabi.[29]

Penafsiran Chisti dalam konteks hubungan antaragama di India ketika itu memiliki dua sisi. Efek paling penting adalah hal ini memberikan otoritas kepada Bhagavadgita masuk dalam jenis kitab samawi, dan menyebabkan ada kebolehan menerjemahkan dan mengkajinya bagi orang-orang Islam. Efek yang kedua dari kajian ini adalah bersifat politis karena memasukkan masyarakat kerajaan Mughal yang mayoritas Hindu ke dalam kelompok 'orang-orang yang diberi al-Kitab (*Ahl al-Kitab*).[30]

Sufi India lainnya, adalah Hazrat Inayat Khan yang terdidik dengan tarekat Chistiyyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah dan Suhrawardiyah, adalah seorang tokoh dialog spiritual yang sangat berani. Ia sama sekali tidak ragu melakukan pengembaraan spiritual ke dalam jantung agama-agama lain. Ini dilakukannya karena ia percaya bahwa semua agama secara esensial adalah satu karena hanya ada satu Tuhan dan satu kebenaran.

Ia menegaskan bahwa agama-agama memang banyak dan

berbeda satu sama lain, tetapi hanya dalam bentuk, seperti nada-nada dalam sebuah musik. Semua nada-nada yang berbeda adalah benar; dan ketika bertemu jadilah musik. Sama dengan agama, kebenaran esensial adalah satu, tetapi aspek-aspeknya berbeda. Orang-orang yang berkelahi karena bentu-bentuk luar akan selalu terus menerus berkelahi, tetapi orang-orang yang mengakui kebenaran batini tidak akan berselisih dan dengan demikian akan mampu mengharmoniskan orang-orang semua agama.[31]

Inayat Khan sangat menekankan kesatuan, yang adalah syarat mutlak untuk mencapai kehidupan yang benar. Menurutnya, kitab-kitab suci yang dimiliki orang-orang beragama dilihat secara eksternal tampak berbeda-beda, namun jika dilihat benang merah yang menghubungkan semua agama, maka semuanya mempunyai pesan kesatuan sebagai kebenaran sentral, tetapi manusia begitu tertarik dan terpikat kepada puisi-puisi kitab suci itu sehingga lupa kepada suara batini kitab-kitab suci itu.[32]

Salah seorang sufi kontemporer lain, yang mempunyai perhatian serius pada gagasan dan upaya dialog agama-agama adalah Idries Shah. Ia memandang bahwa perbedaan agama tidak menjadi persoalan bagi sufisme, karena esensi semua agama adalah sama: tasawuf itu sendiri. Idris Shah membenarkan upaya pencarian “titik temu” antaragama, karena itu ia aktif terlibat dalam dialog agama-agama. Melalui kuliah yang diberikannya ia berupaya menjawab pertanyaan tentang kemungkinan kerja sama agama-agama dalam menghadapi masalah bersama umat manusia. Melalui paper kuliahnya yang berjudul *The Elephant in the Dark,*[33] ia menawarkan pendekatan sufi sebagai landasan dialog antar agama untuk menghilangkan perangkap pandangan sempit yang merendahkan agama lain yang disebabkan oleh ambisi politis, kecenderungan ekspansi ekonomi, dan pertarungan ideologis.

Berdasarkan pada bukti-bukti historis dari pendapat para sufi yang dipaparkan di atas, dengan jujur harus diakui bahwa kaum muslim yang diwakili oleh para sufi tersebut, merupakan kelompok-kelompok yang paling toleran, paling simpatik, paling terbuka, dan paling ramah terhadap agama-agama lain. Sikap tersebut didorong oleh keyakinan mereka yang cukup luas dan dalam terhadap ajaran Islam. Sikap ini tidak merusak iman mereka dan tidak pula dapat dilihat sebagai “ketidakkonsistenan” dan kegoyahan iman mereka.

Justru sebaliknya menunjukkan kekokohan sejatinya iman mereka dan kepercayaan diri yang dalam, dengan berani memasuki jantung agama-agama lain. Kekokohan sejati iman tersebut tidak memerlukan "benteng" ketertutupan, "benteng" eksklusivisme, "benteng" isolasi, tapi "benteng" mereka yang paling kokoh adalah iman mereka kepada Tuhan itu sendiri.

Para sufi terdahulu, seperti Ibrahim bin Adham (w. 777) sufi dari Balkh yang dalam pencapaian *ma'rifah* pernah bersahabat dengan pertapa-pertapa Kristen dan berguru dengan Bapak Simeon, seorang rahib Kristen, begitu juga muridnya Syaqiq al-Balkh (W. 810) yang dalam perjalanan kehidupan *zuhud*-nya, pernah berguru dengan kelompok Khususiyah di Turki di kuil yang dipimpin seorang guru yang gundul, tak berjenggot dan berjubah merah.[34]

Bagi para sufi tersebut, perjumpaan Islam dan agama-agama lain, bukan sekadar untuk memahami agama-agama lain itu, tetapi lebih jauh untuk memperkaya, menyuburkan, dan memperdalam pengalaman keagamaan dan spiritual mereka. Mereka sangat terbuka kepada siapapun dan siap menyerap tradisi-tradisi dan sumber-sumber hikmah lain, tanpa mengingkari iman mereka, tanpa kehilangan identitas asli, tanpa jatuh ke dalam sinkretisme, apalagi melakukan konversi kepada agama lain.

Dalam rangka menghadapi problem kemanusiaan universal sekarang ini, lewat kemampuannya menggali makna batini (*the inner meaning)* dengan menerobos bentuk-bentuk lahiriah, sufisme nampaknya dapat menjadi wakil Islam yang berkompeten untuk melakukan dialog-dialog sejati dengan agama-agama lain. Sufisme inilah mungkin salah satunya aspek Islam yang bisa menjawab persoalan-persoalan dialog agama-agama dengan seadil-adilnya, tanpa mengebiri kodrat agama sendiri. Sufisme bisa memenuhi kebutuhan dialog tersebut dengan kunci *hikmah perennial* dan universalnya, yang mampu membuka pintu-pintu penghalang dialog itu.

Pengembangan Pluralisme ke Arah Dialog Masa Kini

Dialog sangat dibutuhkan dalam menjalani hidup di tengah pluralitas sekarang ini. Sebagaimana dikatakan teolog Hans Kung:

"No peace among the nations without peace among the religions; No peace among the religions without dialogue between the religions; No dialogue between the religions without investigating the foundation of the religions". ("Tiada perdamaian antara bangsa-bangsa tanpa perdamaian di antara agama-agama; Tiada perdamaian di antara agama-agama tanpa dialog antaragama; Tiada dialog antaragama tanpa mempelajari fondasi agama-agama").

Sasaran sebuah dialog, kata Hans Kung, bukan sekadar ko-eksistensi secara damai, tetapi lebih jauh daripada itu, yaitu pro-eksistensi. Dengan pro-eksistensi, Kung mengusulkan sasaran dialog yang lebih terlibat, programatis dengan melibatkan semua perbedaan otentik, dengan demikian, dialog bukan sekedar pengumpulan unsur-unsur persamaan doktriner, tradisi, semangat dan sebagainya, tetapi unsur-unsur yang meliputi perbedaan bahkan potensi konflik. Ini merupakan tantangan untuk mengenal agama lain tanpa prasangka, tetapi juga kesempatan untuk mengenal agamanya sendiri secara kritis lewat agama-agama lain.[35]

Upaya mewujudkan suatu dialog bukan persoalan mudah. Ini membutuhkan perubahan cara pandang dan cara bertindak berkaitan dengan kehadiran berbagai budaya dan agama. Kunci untuk memahami proses dialog adalah bersandar pada kehendak untuk membuka diri pada perjumpaan secara otentik, dan pada kehendak untuk muncul secara kritis dan objektif. Ketiadaan perdamaian yang ada selama ini sebagian disebabkan karena gagalnya agama-agama untuk berbagi dengan yang lain, yang memungkinkan mereka berbicara satu sama lain, belajar dari yang lain, bekerja sama dengan yang lain.

Meluasnya konflik-konflik dan rasa ketakutan terhadap apa yang akan terjadi, semakin berpengaruhnya rasa tidak percaya kepada orang lain, kecurigaan, sudah selayaknya akan memberi *"semangat"* bagi kerjasama antaragama. Kesempatan itu menjadi releven bagi agama-agama untuk menjadikannya sebagai arena untuk bertemu, bekerja sama, melakukan dialog-dialog serta komunikasi yang konstruktif. Dialog dapat bekerja dalam tiga wilayah, *Pertama,* wilayah praktis di mana kita dapat berkolaborasi untuk menolong kemanusiaan. *Kedua,* wilayah kognitif di mana kita mencari

pemahaman dan kebenaran, dan *ketiga,* wilayah batin atau spiritual di mana kita berupaya mengalami agama dan budaya patner dialog "*from within*" (dari dalam).

Dialog kehidupan merupakan bentuk yang paling sederhana dari pertemuan yang dapat dilakukan oleh umat beragama. Para pemeluk agama yang berbeda saling bertemu dalam menjalani kehidupan sehari-hari, bekerja sama dalam berbagai bidang kegiatan sosial tanpa memandang identitas agama masing-masing. Perjumpaan antara orang-orang yang berbeda agama dalam kehidupan sehari-hari, dengan penuh keakraban dan persahabatan sangat menguntungkan dalam memulai proses dialog. Capaian paling jauh dari bentuk dialog jenis ini adalah agama tidak menjadi faktor pembatas, kerukunan dijunjung tinggi, toleransi digalakkan, dan sendi-sendi kehidupan sosial dihormati oleh semua pihak. Dialog pada tataran kehidupan ini merupakan modal bagi dialog sosial yang mengarah pada jalinan kerja sama antaragama yang lebih terprogram.

Dialog aksi sosial merupakan kelanjutan dari dialog kehidupan, dan mengarah pada bentuk-bentuk kerja sama yang dimotivasi oleh kesadaran keagamaan, yaitu pluralisme agama. Pengakuan akan pluralisme menciptakan suatu masyarakat yang saling percaya (*trust society*). Dalam konteks ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekadar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga *terlibat aktif* di dalam kemajemukan. Perbedaan agama sama sekali bukan halangan untuk melakukan kerja sama, bahkan Alquran sendiri menggunakan kata *li ta'arafu,* supaya saling mengenal, yang kerap diberi konotasi sebagai "saling membantu", ketika menyinggung fakta pluralitas masyarakat.

Selama berabad-abad sejak pasca Perang Salib, hubungan kaum muslim dengan non-Muslim, terutama Kristen, sempat memburuk, namun dalam abad-abad terakhir terjadi kembali kontak dan diplomasi untuk melahirkan persahabatan-persahabatan. Betapapun persoalan-persoalan teologis masih terhampar di antara kedua agama ini, namun dialog-dialog pada level sosial terus dilakukan, sehingga melahirkan pengertian dan kerja sama yang baik.

Dalam contoh pembangunan rumah ibadah menggambarkan sebagian kerja sama kaum muslim dan Kristen di AS.[36] Pada tahun 1985, pemerintah San Francisco menawarkan lelang bagi dua kapling berdampingan yang khusus diperuntukkan bagi pem-

bangunan rumah ibadah, dan tender tersebut jatuh pada Persatuan Gereja Metodis dan Islamic Centre. Karena diperuntukkan sudah jelas dari semula, panitia pembangunan masjid tidak merasa khawatir. Namun begitu masyarakat setempat mencium rencana proyek pembangunan masjid, terdengar suara-suara tidak setuju. Panitia pembangunan masjid pun segera mengambil langkah-langkah untuk berdialog dengan pemuka masyarakat setempat, dan berusaha mengadakan pendekatan dan menjalin kerja sama dengan panitia pembangunan gereja Metodis yang berdampingan untuk menjelaskan fungsi masjid dan keterlibatannya dalam memberikan pelayanan bagi setiap warga yang membutuhkan. Hasilnya cukup memuaskan, dan bahkan masjid dan gereja sepakat untuk menggunakan fasilitas parkir dan taman bersama untuk kepentingan jamaah masing-masing. Jelaslah pendekatan dan jalinan hubungan dapat meningkatkan saling pengertian dengan pihak agama lain agar rasa saling curiga apalagi sikap permusuhan dapat teratasi. Di Indonesia, kasus pendirian rumah ibadah sering menimbulkan kecurigaan dan tidak jarang menyulut permusuhan dan konflik antara umat Islam dan Kristen. Belajar dari kasus di Amerika Serikat, pendirian rumah ibadah haruslah dimulai dengan dialog-dialog. Kenapa sebuah gereja dibutuhkan di tempat tertentu? Pasti membutuhkan penjelasan, informasi penting disampaikan kepada masyarakat, sehingga tidak timbul kecurigaan dan sikap main tebak. Karena itu, pendirian gereja di mana-mana senantiasa dipandang dengan rasa curiga.

Apabila kalangan umat beragama dapat duduk bersama membicarakan berbagai masalah, mereka juga akan mampu memecahkan problem sosial di lingkungan mereka. Banyak sekali masalah-masalah sosial yang membutuhkan penanganan bersama umat beragama. Secara umum kerja sama antar agama akan lebih produktif diarahkan kepada persoalan-persoalan yang menjadi keprihatinan (*concern*) bersama pada tingkatan etis, sosial, politis dan ekonomi. Wadah kerja sama itu sendiri bisa bermacam, yang paling mudah dibentuk adalah aliansi antaragama untuk tujuan-tujuan spesifik seperti, Aliansi Antar-Agama untuk Penanggulangan Narkoba, Aliansi Antar-Agama untuk Memerangi Minuman Keras, Aliansi Antar-Agama untuk Penanganan Kriminalitas dan Penyantunan Sosial, Aliansi Antar-Agama untuk Pemberantasan Judi, dan sebagainya.

Perlu diingat, bahwa masyarakat modern sekarang ini cenderung

solitare, seperti bermain bowling sendirian (*bowling alone*), kecenderungan orang untuk berkumpul mengalami gejala penurunan yang berarti. Di kalangan masyarakat ternyata mulai terlihat kecenderungan yang eksklusif, perkumpulan hanya untuk kelompok tertentu, berorganisasi hanya untuk kelompok agama tertentu. Memang gaya *bowling alone* akan menghasilkan keasyikan sendiri, namun ketika berhadapan dengan kelompok lain, terjadi benturan.

Karena itu terbentuknya asosiasi-asosiasi tertentu secara bersama-sama untuk memecahkan problem sosial tertentu akan menghasilkan banyak dialog-dialog aksi sosial. Hal ini dibuktikan oleh Ashutosh Varshney yang melakukan penelitian mengapa di Aligarh sering terjadi kerusuhan, sementara di Calicut relatif tenang dan damai? Menurut hasil survei sekitar 83% Hindu dan muslim di Calicut sering melakukan kegiatan sosial bersama, sementara di Aligarh hanya 54% yang melakukan kegiatan serupa. Sekitar 90 % keluarga Hindu dan muslim di Calicut, dilaporkan anak-anak mereka bermain bersama, sementara 42% di Aligarh yang melakukan hal serupa. Sekitar 84 % Hindu dan muslim saling mengunjungi, sementara di Aligarh hanya 60 % yang melakukan demikian, dan frekwensinya tidak sesering di Calicut. Sosialisasi dan interaksi antar-penduduk Hindu dan muslim di Calicut jauh lebih intensif dibanding di Aligarh.[37]

Dialog teologis tidak bisa diabaikan untuk membangun hubungan baik antaragama. Sebab, seperti hubungan Islam-Kristen usai Perang Salib, pertemuan kedua agama ini melahirkan banyak sekali problema-prolema teologis mendalam seperti yang berkaitan dengan Alquran, tabiat Nabi Muhammad dan Kristologi Alquran.[38] Munawar Ahmad Anees mengatakan bahwa sikap Kristen ber-musuhan terhadap Islam karena menganggap agama ini menimbul-kan masalah. Pertama, dan terutama, Islam menimbulkan masalah teologis berkenaan dengan problem penyaliban dan kebangkitan anak Tuhan. Kedua, kedatangan Islam di perbatasan Eropa telah menimbulkan masalah politik. Dan ketiga, ketika peradaban muslim mencapai puncaknya, prestasi ilmiah ini menjadikan Islam sebagai problem intelektual.[39]

Karena itu dialog teologis kian disadari semakin penting untuk dilakukan sebagai landasan menciptakan kerukunan umat beragama. Jika dialog sosial berangkat dari problem bagaimana menempatkan

agama di tengah agama-agama lain dalam menghadapi problem bersama. Maka dialog teologis, pertama-tama menghadapi persoalan bagaimana kita memposisikan iman kita di tengah-tengah iman orang lain. Bolehkah kita secara teologis membenarkan iman orang berbeda agamanya dengan kita? Mungkinkah ada kebenaran selain kebenaran yang kita yakini? Kalau benar ada, di mana keistimewaan agama kita sendiri? Apakah masalah-masalah keimanan dapat didialogkan? Pertanyaan-pertanyan semacam ini akan muncul dalam dialog agama, lebih-lebih dialog antariman.

Leonard Swidler, pakar teologi Katholik dan hubungan antar-agama, mengingatkan:

> Kita tidak dapat mengabaikan pihak lain dengan menutup mata, pikiran, dan hati terhadap mereka; menatap mereka dengan rasa curiga, prasangka, dan bahkan terkadang kebencian; pola hubungan semacam ini hanya akan mengantar kita kepada permusuhan yang berakhir dengan konfrontasi dan kematian… Maka siapa saja yang mengabaikan dialog dia akan tergusur sendiri.[40]

Yusuf Qardhawi yang dikenal sebagai ulama konservatif yang sangat berpengaruh di berbagai dunia Islam, dalam ceramah yang disampaikan pada *Islamic-Christian Summit* di Roma 3-4 Oktober 2001, beberapa saat setelah peristiwa 11 September 2001, mengajak umat beragama, khususnya Islam dan Kristen untuk mengintensifkan dialog. Menurutnya, dialog lebih produktif ketimbang monolog, apalagi konfrontasi. Dialog akan membuahkan hasil; pertama menyelesaikan konflik antarumat beragama, kedua membangun kerja sama yang saling menguntungkan. Dalam kontek ini Qardhawi juga mengajak Barat untuk menghentikan provokasi dan konfrontasi dengan umat Islam, apalagi menganggap umat Islam sebagai bahaya berikutnya setelah jatuhya Uni Sovyet. Dialog, kata Qardhawi selanjutnya, merupakan cara terbaik dalam menyelesaikan masalah, sebagaimana ditegaskan dalam Alquran: "*Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik*". Atas dasar itulah Qardhawi menolak paradigma konflik yang diusung Huntington yang terkenal dengan tesis "benturan antar peradaban" (*clash of civilization*).[41]

Salah satu tujuan penting dalam dialog teologis adalah berbagi pengalaman keagamaan, bukannya berdebat apalagi berbantah-bantahan yang justru dilarang. Oleh karena itu tidak perlu membayangkan munculnya tema-tema yang terlalu musykil dengan mempertimbangkan, apalagi membongkar doktrin-doktrin teologis masing-masing agama. Dialog teologis tidak untuk merelatifkan kebenaran subjektif yang diyakini oleh masing-masing umat beragama, tetapi lebih untuk memperkaya pengalaman keagamaan dan pengetahuan akan tradisi agama-agama lain. Dengan membandingkan aspek-aspek kesamaan dan pengalaman religius dalam suasana dialogis, masing-masing pemeluk agama dapat belajar bahwa semua agama sama-sama menyeru kepada kebaikan dan kebenaran. Dengan dialog, para pemeluk agama dapat belajar dari pengalaman masing-masing bagaimana ajaran-ajaran agama itu dipraktikkan. Belajar ini harus dilakukan dengan sikap tulus dan jujur, bukan dengan pretensi menghakimi atau mencari-cari kesalahan orang lain.

Bentuk lain adalah dialog spiritual yang bergerak dalam wilayah esoteris, yaitu "sisi dalam" agama, yang dalam studi agama-agama, aspek esoterisme ini biasanya disebut dengan istilah mistik (*mysticism*), dalam Islam, dimensi ini diperkenalkan dalam tradisi tasawuf, sebagai telah diuraikan. Dialog spiritual ini tidak dapat dipisahkan dari dialog teologis, tetapi keduanya dapat dibedakan, karena orang-orang yang melibatkan diri dalam dialog spiritual lebih menekankan pendalaman kehidupan spiritual ketimbang artikulasi problem-problem teologis. Dialog spiritual ini melampaui sekat-sekat dan batas-batas formalisme agama, sebab sekat dan batas mengindikasikan perpecahan. Para mistikus meyakini bahwa Tuhan hanya bisa dijumpai di tempat di mana tidak ada perpecahan. Perpecahan itu menjauhkan kita dari sifat-sifat Tuhan, dari keagungan-Nya, dari keadilan-Nya, dari ilmu pengetahuan-Nya, dari kebenaran-Nya dan kedamaian-Nya. Orang-orang yang memiliki rasa perbedaan itu dalam dirinya, tidak akan pernah menemukan kedamaian.[42]

Mereka yang mendalami dan menghayati kehidupan mistik, senantiasa memandang sisi kedalaman atau makna batiniah dari simbol-simbol dan bahasa agama, sebab bila penglihatan hanya terbatas pada aspek kulit luar, maka yang muncul hanya perbedaan dan perpecahan agama-agama. Dalam perbedaan itu tidak akan ada

cinta, tetapi sebaliknya dengan cinta dapat melihat perbedaan sebagai anugerah Tuhan yang harus disyukuri. Oleh karena itu, kalangan spiritualis senantiasa menghargai perbedaan yang ada, termasuk perbedaan agama.

Konsep cinta kaum mistikus inilah yang bisa dijadikan dasar bagi jalinan persaudaraan antaragama. Cinta mendasari perjumpaan dan dialog antaragama. Sebab dalam cinta tidak ada prasangka atau ketakutan akan hilangnya identitas keagamaan, semua keluar dari benteng eksklusivitas agama sendiri untuk berkelana bak musafir mencari pengalaman batin memasuki jantung tradisi agama-agama lain dan berdialog dengan intens.

Dialog spiritual telah lama dilakukan oleh para mistikus dari berbagai agama, mereka memandang bahwa dialog bertujuan tidak sekedar untuk memahami agama-agama lain dan menciptakan kerukunan, tetapi juga untuk memperkaya, menyuburkan, atau memperdalam pengalaman keagamaan dan spiritual.

Bagi para mistikus, dialog bukanlah "pantangan" yang harus dijauhi, tetapi adalah "makanan" yang harus dinikmati. Mereka sangat terbuka kepada dan siap menyerap tradisi-tradisi keagamaan lain tanpa kehilangan identitas asli dan tanpa jatuh ke dalam sinkretisme.[43]

Dialog-dialog yang dilakukan para mistikus di atas dapat disebut juga "dialog intrareligius" ("*interreligious dialogue*") atau "dialog batini" ("*inner dialogue*"). Dialog ini bukanlah arena dialektis yang netral yang membiarkan pesertanya tidak tersentuh, tetapi menimbulkan perubahan diri pesertanya tanpa jatuh ke dalam reduksionisme dan eksklusivisme.[44]

Apabila seseorang ingin melakukan dialog yang sejati, ia harus berani memasuki jantung pengalaman-pengalaman keagamaan dan spiritual agama-agama lain untuk memperkaya dan menyuburkan pengalaman keagamaannya. Ia harus berani menjumpai agama-agama lain bukan sebagai bahaya yang mengancam, tetapi sebagai kekayaan yang sangat berharga bagi agamanya tanpa melakukan konversi dan tanpa jatuh ke dalam sinkretisme.

Memasuki jantung agama lain bukan berarti menenggelamkan diri di dalamnya untuk selama-lamanya sehingga lupa keluar untuk kembali kepada agama semula. Fenomena ini disebut John S. Dunne sebagai "melintas" ("*passing over*"), melintas dari satu budaya kepada

budaya lain, dari satu agama kepada agama lain, yang kemudian harus diikuti oleh suatu proses yang sama yaitu "kembali" (*"coming back"*). Kembali dengan wawasan baru kepada budaya sendiri, agama sendiri.[45]

Dara Shikoh berangkat dari Islam, melintas ke dalam Hinduisme, dan kembali kepada Islam. Inayat Khan mulai dari Islam, lalu melintas ke dalam Hindusime, Buddhisme, Kristen dan agama-agama lain, akhirnya kembali kepada Islam. Seyyed Hossein Nasr berangkat dari Islam lalu mengembara ke dalam Yahudi, Kristen, Hinduisme, Buddhisme, Konfusianisme, Taoisme, dan tradisi-tradisi lain, tetapi akhirnya dengan membawa wawasan baru kembali kepada Islam.

Dialog-dialog di atas tentu saja sama sekali, tidak untuk mencampur-adukkan semua agama, atau menyamakan semua agama, atau untuk mengecilkan arti agama yang sedang dianut seseorang. Kesetiaan seseorang kepada agamanya tidak boleh berkurang. Agama yang dianut seseorang ibarat "tanah-air" baginya, dan agama-agama lain ibarat "negeri-negeri ajaib" atau "negeri-negeri asing". Ibarat "tanah-air", suatu agama harus dicintai oleh penghuninya sendiri, dan ibarat "negeri-negeri asing", agama-agama lain tidak mesti dijauhi dan dimusuhi, tetapi sebaliknya, lebih baik dikunjungi, dikenal, diakrabi, diajak dialog agar dapat mengambil pengalaman yang sangat berharga untuk memperkaya pengalaman keagamaan dalam agama sendiri. Pengalaman di "negeri asing" dapat digunakan untuk memperkaya pengalaman membangun "tanah-air" sendiri.

Tentu saja tidak semua orang dapat melakukan pengembaraan ini. Orang yang ingin melakukannya harus mempersiapkan "bekal" pengetahuan tentang agama sendiri dan pengetahuan tentang agama-agama lain. Jangan sampai ia tidak mempunyai pengetahuan yang memadai tentang agamanya sendiri ketika memasuki "negeri asing", agama-agama lain. Yang lebih penting lagi adalah bahwa ia harus berangkat dari agamanya sendiri, dan setelah mengembara ke dalam agama-agama lain, kembali dengan wawasan baru untuk menghayati agama sendiri.

Demikian gambaran pengembangan pandangan pluralisme ke dialog-dialog dengan berbagai bentuknya. Dialog-dialog tersebut diharapkan, minimal menghasilkan wawasan emansipatoris, yang "membebaskan", karena terjadinya pertukaran dan pemahaman

timbal-balik yang lebih baik di antara umat beragama. Harapan ini dapat "membebaskan" pihak-pihak yang terlibat dalam dialog dari prasangka, *bias*, persepsi tidak akurat, kecurigaan, bahkan saling bermusuhan dan saling membenci yang dapat menciptakan konflik. Semoga bermanfaat. ***Wallahu a'alam bis-shawwab***.[]

Catatan:

1 Lihat, Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritasme versus Pluralisme*, Terj. Heru Prasetya, (Bandung, Arasy Mizan, 2003), hal. 19.

2 Lihat, Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), hal. 41.

3 Nurcholish Madjid, "Asas-asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani", dalam Abudin Nata (Ed.), *Problematika Islam di Indonesia,* Jakarta: PT. Grasindo, 2002), hal. 4-5.

4 Nurcholish Madjid, "Dialog Di antara Ahli Kitab (Ahl al-Kitab): Sebuah Pengantar", dalam George B. Grose & Benyamin J. Hubbard (Ed.), *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog,* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), hal. xx.

5 Lihat, Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 62.

6 Lihat, Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama,* terj. Safroedin Bahar, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hal. 8 dst.

7 Lihat. Seyyed Hosein Nasr, *Filsafat Perenial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama, dalam* (Ulumul Qur'an Vol. III, No. 3, 1992), hal. 91.

8 Lihat Abul Kalam Azad, *The Tarjuman Alquran,* Vol. 1 (Hyderabad: Syed Abd al-Latif's Trust for Qur'an & Other Cultural Studies, 1982), hal. 153-160.

9 Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman,* Terj. Ahmad Rofi Utsmani, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), hal. 130.

10 Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama,* (Yogyakarta: LKIS, 2002), hal. 14.

11 Lihat, Hamka, *Tasauf, Perkembangan dan Pemurniannya,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hal. 123.

12 Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit.,* hal. 204-205, bandingkan juga dengan Hamka, *Ibid.,* hal. 156-157.

13 Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi,* (Jakarta: Serambi, 2002), hal. 36.

14 K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), hal. 40.

15 Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.,* hal. 39-40.

16 Musthafa ibn Sulaiman Bali Zadah al-Hanafi, *Syarh Fushush al-Hikam,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), hal. 149-150.

17 *Ibid.,* hal. 231-232, lihat juga, Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.,* hal. 41.

18 Lihat, Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah* II, (Kairo: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1973), hal. 338-339.

19 Abdul Hadi W.M., "Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf", dalam *Jurnal Multikutural & Multireligius HARMONI*, Vol. III, No. 9 Januari-Maret 2004, hal. 68.

20 Sayyid Hosein Nasr, *Tasauf Dulu dan Sekarang,* terj. Abdul Hadi WM, (Jakarta:

Pustaka Firdaus, 2000), hal. 215.

[21] Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.,* hal. 54-55. Lihat juga, R. Mulyadhi Kartanegara, *Renungan Mistik Jalal-Ad-Din Rumi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 94-95.

[22] Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam,* Juz II (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1977, hal. 66.

[23] R. Mulyadhi Kartanegara, *Op. Cit.,* hal. 95.

[24] Lihat, Leonard Lewisohn, *Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500),* terj. Ade`Alimah, dkk., (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003, hal. 55.

[25] Lihat, Leonard Lewisohn, "Kesatuan Transendental Politeisme dan Monoteisme dalam Sufisme Syabistari", dalam, Leonard Lewisohn, dkk., *Ibid.,* hal. 669.

[26] *Ibid.,* hal. 672-674.

[27] *Ibid.,* hal. 677.

[28] Lihat, Roderic Vassie, "Abd ar-Rahman Chisti dan Bhagavadgita: Teori Kesatuan Agama dalam Praktek", dalam Leonard Lewissohn, Ibid., hal. 645-646.

[29] *Ibid.*, hal 648.

[30] *Ibid.*, hal. 647.

[31] Lihat, Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama-Agama,* terj. Yulian Aris Fauzi, (Yogyakarta: Putra Langit, 2003), hal. 16-17.

[32] *Ibid.,* hal. 313-214.

[33] Lihat, Idries Shah, *Meraba Gajah Dalam Gelap: Sebuah Upaya Dialog Islam-Kristen*, terj. Tim Grafiti Press, (Jakarta: PT. Pustaka Grafiti Pres, 1986).

[34] Lihat, A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hal. 36-39.

[35] St. Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antaragama", dalam, Elga Sarapung, dkk. (Ed.), *Dialog: Kritik & Identitas Agama,* (Yogayakarta: Institut DIAN/ Interfidei, 2004), hal. 85.

[36] Lihat, Alwi Shihab, *Op. Cit.,* hal. 121-122.

[37] Lihat, Ashutosh Varshney, "Konflik Etnik dan Civil Society", dalam *HARMONI; Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. I, Nomor 2 April-Juni 2002, hal. 80-81.

[38] Seyyed Hosein Nars, "Dialog Kristen-Islam: Suatu Tanggapan terhadap Hans Kung", dalam *PARAMADINA,* Jurnal Pemikiran Islam, Vol. I, Nomor 1, 1998), hal. 34.

[39] Munawar Ahmad Anees, "Dialog Muslim-Kristen Dalam Sejarah", dalam Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abidin dan Ziauddin Sardar, *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok,* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2000), hal. 15-20.

[40] Lihat, Alwi Shihab, *Op. Cit.,* hal. 67.

[41] Yusuf Qardhawi, www, islamonline.net/English/contemporary/qpolitic-17/q.politic1.shtm1.

[42] M.R. Bawa Muhayyadin, *Tasawuf Mendamaikan Dunia,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. 56.

[43] Kautsar Azhari Noer, "Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama,* (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 1998), hal. 269.

[44] *Ibid.,* hal. 279.

[45] *Ibid.,* hal. 281.

BAGIAN KETIGA

Wacana Pluralisme Agama

"BERLOMBA-LOMBALAH DALAM KEBAIKAN": TAFSIR 5:48 DAN DISKURSUS KONTEMPORER PLURALISME AGAMA*

• *Mun'im Sirry*

Alquran hanyalah sebuah teks tertulis di antara
dua sampul (mushaf).
Ia tidak berbicara, namun melaluinya manusia berwacana.[1]
Ali bin Abi Talib (w. 40/661)

SIKAP ALQURAN TERHADAP KOMUNITAS AGAMA LAIN TELAH MENARIK perhatian banyak sarjana Barat. Dalam kesarjanaan muslim sendiri tidak ada penjelasan tunggal dan final tentang posisi etis Alquran bagaimana seharusnya kaum Muslim memperlakukan "agama lain." Silang pendapat dan kontroversi seputar isu ini bisa menggiring orang dalam kebingungan, dan berkesimpulan bahwa Alquran memang tidak memiliki pandangan koheren dan–seperti halnya kitab-kitab suci agama lain–ia dapat digunakan untuk menjustifikasi pandangan apapun yang dianut pembacanya. Mungkin saja ini benar. Namun, gagasan keragaman agama dipertunjukkan dalam Q. 5:48 sangat terang benderang sehingga menuntut elaborasi dan kontekstualisasi. Tulisan ini hendak mendiskusikan tafsir Q. 5:48 sebagai pijakan awal diskursus kesarjanaan muslim kontemporer dalam mengadvokasi gagasan pluralisme agama. Dua pertanyaan sentralnya adalah: Sejauh mana gagasan pluralisme agama dapat dilacak dalam tradisi tafsir klasik? Apakah para pemikir muslim kontemporer terlalu membebankan sudut pandang modern terhadap pandangan-dunia Alquran yang diformulasikan pada masa pra-modern? Dua arus pemikiran akan dieksplorasi. Pertama, kita akan mengeksplorasi tafsir klasik atas Q. 5:48 untuk menelisik pandangan ulama-ulama terdahulu menyangkut isu yang menjadi *concern* kita di

masa kini. Kedua, kita akan menganalisis pendekatan sarjana-sarjana muslim terhadap apa yang disebut "konservatisme" tafsir klasik.

Untuk tujuan kedua ini, kita "terpaksa" harus membatasi pada tiga sarjana muslim yang mewakili tradisi berbeda, namun semuanya merujuk pada Q. 5:48 sebagai pijakan sentral dalam argumentasinya. Mereka adalah: Nurcholish Madjid (Indonesia), Asghar Ali Engineer (India), dan Abdulaziz Sachedina (Amerika Serikat). Secara metodologis, pembatasan pada tiga sarjana itu dan pemilihan satu ayat dan mengabaikan ayat-ayat lain bisa dipertanyakan. Berikut penjelasan singkat sebagai pembelaan metodologis. Pembatasan pada ketiga sarjana di atas semata karena keterbatasan ruang (alasan yang mudah ditebak!). Namun, alasan lebih subtilnya, ketiga sarjana itu sudah cukup representatif untuk melihat sisi kontras dalam pendekatan mereka terhadap warisan masa lalu. Demikian juga pemilihan satu ayat diharapkan akan lebih fokus karena kita hendak melakukan kajian komparatif. Orang bisa mempersoalkan kenapa memilih ayat yang memang tidak problematik dalam perbincangan pluralisme agama: mengapa tidak mendiskusikan ayat-ayat polemik terhadap agama lain? Pertanyaan semacam ini, tentu saja, absah. Namun, pertanyaan itu tidak relevan bagi argumen utama tulisan ini. Yakni, visi keragaman agama yang begitu gamblang dalam Q. 5:48 itupun bisa ditafsirkan sebaliknya untuk mengokohkan sikap supremasi Islam atas agama-agama lain, seperti dapat kita semak dalam sejumlah tafsir klasik.

Tafsir Klasik Atas Q. 5: 48

Pertanyaan pertama yang menarik perhatian para mufasir klasik adalah: kepada siapa ayat ini ditujukan? Untuk keperluan analisis, ayat ini bisa kita pecah menjadi dua bagian: Pertama, "*Dan Kami telah turunkan kepadamu Kitab dengan kebenaran, membenarkan (mushaddiqan) kitab yang diturunkan sebelumnya, dan memverifikasinya (muhaiminan); maka putuskanlah perkara di antara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka berpaling dari kebenaran yang telah datang kepadamu,*" dan kedua: "*Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan (syir'ah) dan jalan (minhâj). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia jadikan kalian satu umat, tetapi Allah hendak menguji kalian terhadap apa yang diberikan kepada kalian; maka berlomba-*

lombalah dalam kebaikan (khayrât). Hanya kepada Allah-lah kalian semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan itu." Para mufasir klasik sepakat, bagian pertama ditujukan pada Nabi Muhammad. Mereka berbeda pendapat tentang *audience* bagian kedua. Apakah ditujukan kepada Nabi dan para pengikutnya atau juga kepada komunitas agama lain?

Bagi Muqatil bin Sulayman (w. 150/767), "*wa likullin ja'alnâ minkum*" berarti "kaum muslim dan *ahl al-kitâb*," tanpa menjelaskan siapa yang termasuk *ahl al-kitâb*.[2] Zamakhsyari (w. 538/1144) juga tidak mengidentisifikasi *audience* bagian kedua ini, kecuali ia menegaskan bahwa ayat itu ditujukan kepada manusia secara umum (*al-nâs*).[3] Tabarsi (w. 548/1153) dan Fakh al-Din al-Razi (w. 707/1209) menspesifikasi bahwa bagian kedua ayat itu ditujukan kepada tiga umat (*khitâb li al-umam al-tsalâts*), yaitu umat Musa, umat Isa, dan umat Muhammad, dengan alasan sederhana bahwa ketiga umat itu sudah disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya.[4] Tabari (w. 310/923) meriwayatkan satu pendapat dari Mujahid bahwa ayat itu ditujukan kepada umat Muhammad semata. Ayat itu, kata Mujahid, harus dipahami begini: Allah telah menjadikan Alquran sebagai hukum dan jalan bagi mereka yang menganut agama Islam. Namun demikian, pendapat ini ditolak sendiri oleh Tabari dengan argumen bahwa jika umat Muhammad memang sudah satu, bagaimana mungkin Alquran kemudian menegaskan: "*Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia jadikan kalian satu umat*."[5] Argumen serupa diajukan Ibn Katsir (w. 774/1373), kendatipun ia memiliki agenda lain untuk diadvokasi, yakni bahwa validitas risalah keagamaan setiap umat telah dihapus (*nusikha*) oleh umat yang datang berikutnya, hingga akhirnya Muhammad diutus untuk menghapus seluruh agama.[6] Sebagaimana akan didiskusikan lebih detail nanti, tampaknya Ibn Katsir sangat terobsesi dengan gagasan abrogasi (*naskh*).

Kecenderungan seperti ini dapat kita temukan dalam isu-isu lain yang diperbincangkan para mufasir klasik, seperti makna "*muhaimin*", "*syir'ah*," atau bahkan kata "*khayrât*." Namun, sebelum kita diskusikan lebih lanjut, kita lihat sejenak ciri-ciri tipikal dalam kesarjanaan tafsir klasik. Bila tafsir-tafsir di atas dilihat secara kronologis, dari yang paling awal (Muqatil) hingga paling akhir (Ibn Katsir), kita dapat mengajukan kesimpulan sementara, setidaknya

terkait ayat di atas, bahwa tafsir yang awal tampak lebih toleran dan terbuka bagi keragamaan agama dibanding tafsir yang muncul belakangan. Muqatil adalah mufasir paling awal yang dihasilkan Islam yang menulis tafsir Alquran secara utuh dan karyanya sampai kepada kita sekarang. Baginya, *audience* ayat itu terbuka bagi komunitas agama lain. Dia bahkan tidak merasa perlu membatasi siapa saja yang bisa dikategorikan *ahl al-kitâb*. Bandingkan, misalnya, dengan pandangan Ibn Katsir yang begitu antusias mengkampanyekan penghapusan ayat-ayat "pluralis" dengan ayat-ayat polemis. Sungguhpun argumen abrogasi Ibn Katsir ini sangat problematik, tafsirnya begitu diminati dan populer bukan hanya di kalangan peminat studi tafsir, tapi juga di kalangan masyarakat muslim secara umum. Mengikuti jejak gurunya, Ibn Taymiyyah, Ibn Katsir gigih memperkenalkan apa yang disebutnya "tafsir salaf," dan membatasi ruang gerak tafsir. Tesis utama Ibn Katsir, seperti diuraikan dalam pendahuluan tafsirnya, bahwa hanya ulama yang memiliki kapasitas untuk menafsirkan Alquran dan tafsir harus didasarkan pada sumber-sumber dari mereka yang disebut *salaf sâlih*.[7] Ia mengutip hadis yang menyebutkan: "Barangsiapa menafsirkan Alquran dengan pendapatnya sendiri (*ra'y*) maka tempatnya kelak di neraka," dan hadis lain yang lebih "dramatis": "Barangsiapa menafsirkan Alquran menggunakan pendapatnya sendiri dan ia benar, maka ia masih dianggap salah."

Nasib sebaliknya dialami tafsir Muqatil. Ada baiknya kita perkenalkan sedikit kontroversi tafsir Muqatil, figur yang begitu dibenci kaum tradisionalis dan konservatif ini. Seorang penulis Arab Saudi, Muhammad bin Abdurrahman al-Maghrawi, menulis subjudul bukunya "*bida' Muqâtil*" (beberapa *bid'ah* Muqatil).[8] Ahli tafsir ternama Muhammad Husein al-Dzahabi, yang karyanya berjudul *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* menjadi *textbook* di berbagai universitas Islam, mengecam keras Muqatil dengan kata-kata sulit dipercaya datang dari seorang sarjana tafsir terhormat. Katanya, "karya Muqatil mengandung lebih banyak buruk daripada baiknya, lebih banyak mudarat daripada manfaatnya."[9] Di mata mereka, Muqatil adalah penganut ajaran dan doktrin sesat semacam antropomorfisme. Tuduhan seperti ini sebenarnya dapat dilacak jauh ke Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324/935), pendiri mazhab teologi Asy'ariyyah. Dalam *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, al-Asy'ari mengaitkan Muqatil dengan

pendapat bahwa "Tuhan memiliki badan, daging dan darah."[10] Tuduhan antropomorfisme ekstrem ini sebenarnya tidak terbukti dalam karya-karya tafsirnya yang sampai kepada kita sekarang. Seperti akan didiskusikan lebih lanjut nanti, barangkali faktor politik dan teologis lebih banyak mewarnai kecaman-kecaman terhadap Muqatil. Ia juga dituduh menggunakan sumber-sumber biblikal dalam menafsirkan Alquran. Yang mengagetkan kita, Muqatil ini sangat dikagumi oleh ulama besar sekaliber imam Syafi'i (w. 204/820). Kata Syafi'i, "Barang siapa hendak belajar tafsir, dia harus menyandarkan diri ke Muqatil bin Sulayman."[11] Sulit dibayangkan, imam Syafi'i tidak menelaah sendiri tafsir-tafsirnya sebelum ia menyarankan kita berguru ke Muqatil. Suatu saat Ubbad b. Katsir diberitahu bahwa banyak orang membenci Muqatil, ia merespon: "Jangan. Jangan benci dia. Saat ini tidak ada orang yang lebih *'alim* tentang Alquran daripada Muqatil."[12] Yang lebih mengherankan lagi, hampir tidak ada sarjana muslim melakukan studi serius terhadap karya-karyanya. Padahal, dilihat dari fakta bahwa dia adalah mufasir paling awal yang dihasilkan Islam seharusnya sudah cukup untuk menyentak *curiosity* kita, termasuk dan terutama, untuk melihat bagaimana hubungan lintas konfesional terekam dalam tafsir-tafsirnya. Di Barat, sebalik-nya, kesarjanaan bidang tafsir yang menelaah Muqatil semakin tumbuh berkembang.[13]

Kembali ke "istilah-istilah kunci" dalam Q. 5:48. Tentang makna "*muhaimin*" dalam ayat itu, tafsir klasik dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori. Partama, diwakili Muqatil, Tabari, dan Tabarsi, adalah mereka yang menekankan bahwa Alquran membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya berasal dari Tuhan. Muqatil menggunakan frase "*syâhid 'alayhi*" yang berarti bahwa Alquran bersaksi dan mengafirmasi kitab-kitab suci terdahulu dari Allah.[14] Kedua, diwakili Zamakhsyari dan Razi, bahwa Alquran bukan hanya mengakui kitab-kitab suci terdahulu berasal dari Allah, tapi juga membuktikan kebenaran dan validitasnya. Ketiga, diwakili Qurtubi (w. 671/1272) dan Ibn Katsir, adalah mereka yang mengaksentuasi aspek superioritas Alquran atas kitab-kitab suci sebelumnya. "*Muhaimin 'alayhi*" diartikan "*âliyan 'alayhi wa murtafi'an*" (lebih agung dan tinggi).[15] Ibn Katsir mengutip pendapat Ibn Abbas: "*muhaimin* berarti Alquran menghakimi kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya," dan menambahkan bahwa Alquran mengandung aspek

kesempurnaan yang tidak dimiliki kitab-kitab suci terdahulu.[16]

Kata "*syir'ah*" yang acapkali diterjemahkan "hukum" juga menarik perhatian para mufasir. Apa arti "*bagi setiap kalian Kami berikan hukum*"? Tafsir-tafsir awal lebih mengesankan sikap "pluralis" dalam menjelaskan kata *syir'ah*. Menarik dicatat, Muqatil menyuguhkan penjelasan paling rinci tentang perbedaan *syir'ah* tiga agama yang kerap disebut "agama-agama Ibrahim" itu.[17] Poinnya adalah, perbedaan *syir'ah* dalam agama-agama bukanlah soal kekhususan ruang dan waktu, melainkan lebih pada aspek independensi setiap umat. Artinya, sebagaimana halnya umat Muhammad tidak diperintahkan mengikuti hukum agama lain, mereka juga tidak diperintahkan mengikuti syariat Muhammad. Aspek independensi dan otonomi ini dielaborasi lebih jauh oleh Razi dan Zamakhsyari. Frase Alquran "*Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan*", bagi Razi, merupakan suatu indikasi "setiap nabi adalah otonom dengan syariatnya sendiri."[18] Zamakhsyari menawarkan visi lebih pluralistik, bahwa perbedaan itu memang didesain untuk menguji apakah orang-orang yang mengamalkannya meyakini keragaman syariat itu demi kemaslahatan umat manusia sendiri.[19]

Beberapa tafsir yang muncul belakangan mencoba merevisi pandangan yang tampak pluralistik ini. Qurtubi, misalnya, berargumen keragaman syariat tidak menjamin kebenaran setiap syariat. Ide abrogasi syariat terdahulu kelihatannya sudah mengkristal pada masa Qurtubi. Sebelum Qurtubi, Tabarsi memang sudah menyinggung soal abrogasi tetapi masih ambigu. Banyak alasan untuk mengatakan, teori abrogasi diciptakan belakangan untuk mendukung pandangan supremasi Islam atas agama-agama lain. Bahkan Qurtubi meriwayatkan pendapat Mujahid, "*syir'ah* dan *minhaj* yang dimaksud dalam ayat itu adalah agama Muhammad, dan seluruh agama lain telah diabrogasi oleh Islam."[20] Menggunakan teori *e silentio*, orang bisa mempertanyakan kebenaran riwayat ini. Kenapa gagasan abrogasi yang dinisbatkan kepada Mujahid tidak kita temukan dalam karya ensiklopedik Tabari, padahal Tabari meriwayatkan banyak pernyataan Mujahid dalam tafsirnya? Saya sendiri memang curiga penisbatan ini dimunculkan belakangan untuk mendukung suatu pendapat tertentu, terutama karena banyak kontradiksi dalam periwayatan itu. Ide abrogasi lebih lantang disuarakan Ibn Katsir yang memang tampak terobsesi dengan gagasan itu. Ia menginterpretasi ayat itu begini: Tuhan bisa saja

menjadikan seluruh umat sebagai tunggal, tidak diabrograsi, namun Dia telah menurunkan syariat bagi setiap nabi dan menghapusnya dengan syariat nabi berikutnya, hingga Ia menghapus seluruh syariat dengan diutusnya Nabi Muhammad.[21] Tafsir Ibn Katsir tentang frasa Alquran "*Berlomba-lombalah dalam kebaikan (khayrât)*" juga berbeda dengan mufasir terdahulu. Sementara sebagian besar mufasir menafsirkan "*khayrât*" sebagai "amal baik", bagi Ibn Katsir "*khayrât*" adalah "taat kepada Allah dan mengikuti syariat-Nya yang Ia jadikan sebagai penghapus (*nâsikh*) atas apa yang telah diturunkan sebelumnya."[22]

Dari eksplorasi singkat ini tentu tidak jujur kalau kita menolak bahwa Alquran dan sumber-sumber Islam lainnya terbuka untuk ditafsirkan secara intoleran. Dalam tradisi tafsir, bahkan teks yang jelas-jelas mendukung keragaman agama seperti Q. 5:48 telah ditafsirkan sebaliknya. Saya setuju dengan Dr. Khaled Abou el Fadl bahwa "makna teks acapkali tergantung moral pembacanya. Kalau pembacanya intoleran, penuh kebencian, dan opresif, maka demikian pula tafsirnya terhadap teks."[23] Saya tidak bermaksud menyangkal sebagian ayat Alquran memang bersifat polemik, tetapi problemnya menjadi lebih "akut" karena Alquran itu kemudian ditafsirkan oleh para mufasir klasik yang hidup dalam apa yang disebut John Wansbrough sebagai "sectarian milieu."[24] Kita boleh tidak setuju dengan argumen "radikal" Wansbrough bahwa Alquran lahir dalam "sectarian milieu" di luar Jazirah Arab dan bahwa teks-teks Alquran sendiri belum stabil hingga awal abad ke-3. Namun, kita sulit membantah bahwa tafsir terhadap Alquran memang berkembang dalam lingkungan polemikal dan apologetik antar-agama. Akibatnya, kita memiliki tumpukan literatur tafsir yang mengadvokasi sikap supremasi Islam atas agama-agama lain. Bahkan, ayat yang jelas-jelas mendukung toleransi agama seperti Q. 5:48 telah ditafsirkan untuk memusuhi agama-agama.

Sudah barang tentu ada banyak alasan politik dan sosiologis kenapa tradisi tafsir cenderung mengarah pada konservatisme dan ekskluvisme ketika terkait soal agama lain. Faktor-faktor historis itu tidak seharusnya memenjarakan kita. Pertanyaannya sekarang: Bagaimana seharusnya kita memperlakukan warisan tafsir klasik? Dalam tradisi kesarjanaan yang serius, menampik begitu saja warisan tradisi klasik sudah tidak *fashionable*, karena Alquran masih "berbicara" kepada jutaan umat melalui suara tafsir klasik. Sebelum

mendiskusikan bagaimana sarjana-sarjana muslim menyikapi tradisi dan tafsir klasik, kita lihat terlebih dahulu sentralitas Q. 5:48 dalam argumen mereka.

Diskursus Kontemporer Pluralisme Agama

Tujuan utama bagian ini adalah membingkai diskursus pluralisme agama di kalangan pemikir muslim kontemporer yang secara kebetulan merujuk Q. 5:48 sebagai manifesto sikap Alquran terhadap pluralisme. Ketiga sarjana muslim yang menjadi fokus studi bagian ini tidak menulis karya khusus tentang tafsir, tetapi mereka menggunakan Alquran untuk merespon tantangan-tantangan yang dihadapi masyarakat muslim. Bagi Nurcholish Madjid (berikutnya disebut: Cak Nur), misalnya, pluralisme agama berakar kuat dalam penerimaan Alquran atas keragaman agama: "*Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan.*"[25] Karena itu, Q. 5:48 sangat sentral dalam argumen Cak Nur bahwa pluralisme agama merupakan desain ilahi bagi kemanusiaan. Katanya, "Alquran mengakui bahwa pluralitas merupakan suatu fakta kehidupan dan bagian dari tata dunia. Pluralitas semacam ini terlihat jelas, di antaranya, dalam keragaman agama."[26] Selain mengakui pluralisme agama sebagai realitas sosial, Cak Nur juga menegaskan bahwa seluruh agama yang dibawa oleh semua nabi sama-sama mengemban apa yang disebutnya "universal way," yaitu jalan menuju Tuhan. Bahkan, "agama itu sendiri adalah "jalan", seperti diekspresikan dalam Islam sebagai "*syarî'ah, sîrah, sabîl, tarîqa, minhâj, mansak*, atau *tao* dalam agama China, dan *dharma* dalam agama Hindu dan Buddha. Ini juga prinsip di balik pernyataan dalam Bibel bahwa Yesus adalah jalan."[27]

Sampai batas tertentu, memahami agama sebagai "universal way" merupakan pergeseran signifikan dari tafsir-tafsir klasik yang biasanya menekankan aspek tauhid sebagai elemen utama dalam agama-agama yang dibawa para Nabi. Banyak orang salah-paham dengan gagasan Cak Nur ini seolah dia menyamakan semua agama, tanpa memahami konteksnya. Cak Nur tentu saja tidak menafikan kenyataan sejarah tentang keragaman agama, karena itu ia juga mendiskusikan elemen partikular agama-agama. Namun, aspek partikular dalam tradisi setiap agama seharusnya mendorong sikap saling menghargai dan terbuka untuk belajar satu sama lain. Jika kita harus meringkas gagasan Cak Nur, walaupun tentu saja kita berlaku

tidak adil karena kompleksitas gagasannya tidak mungkin dirangkum dalam satu kalimat, kita bisa membingkai argumennya sebagai berikut: Alquran menyuguhkan tesis kesatuan dalam *framework* pluralisme agama dan kultural. Yang relevan dengan diskusi kita di sini, dan akan didiskusikan lebih lanjut, adalah pandangan Cak Nur bahwa model pluralisme agama yang ditawarkan Alquran telah terimplementasi dalam masyarakat-masyarakat Muslim awal. Piagam Madinah seringkali dijadikan contoh bentuk pluralisme keagamaan dalam masyarakat muslim awal, dan diakui bahkan oleh sarjana-sarjana Barat.[28] Di antara sarjana Barat yang sering dikutipnya adalah Robert Bellah dan Max Dimont: Bellah karena pernyataannya bahwa masyarakat Arab pada masa nabi terlalu modern untuk berhasil di zamannya, sementara Dimont karena pengukuannya bahwa khilafah Islam awal merupakan surga toleran bagi kalangan pedagang, intelektual, dan seniman dari berbagai agama.[29] Bagi Cak Nur, *scholarly acknowledgment* semacam ini seharusnya mendorong kaum muslim menghadapi isu pluralisme agama dengan lebih percaya-diri.

Sebagaimana Cak Nur, Asghar Ali Engineer meyakini hermeneutika kontekstual terhadap Alquran dapat membantu kaum muslim menghadapi tantangan kehidupan kontemporer. Ia memang tidak memiliki latar pendidikan akademik dan tradisional yang kuat, namun di antara tiga sarjana muslim yang kita kaji dialah satu-satunya yang mendiskusikan Q. 5:48 secara khusus dalam bukunya, *Rational Approach to Islam* (2001). Bagian paling signifikan dalam ayat itu, menurut Engineer, adalah "*Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan.*" Tentu bukan hal sulit bagi Tuhan untuk menjadikan seluruh manusia satu umat, tapi Dia menganugerahkan kita dengan pluralisme yang dapat menambah kekayaan dan keragamaan dalam hidup ini. Engineer merefleksikan frasa Alquran "*Berlomba-lombalah dalam kebaikan*" sebagai berikut: "Alquran tidak menawarkan pandangan sektarian sempit seperti dianut para teolog. Ia memiliki pandangan kemanusiaan yang luas dan tidak dogmatis. Alquran sangat menekankan perbuatan baik dan mengutuk keras kejahatan yang merugikan masyarakat dan kemanusiaan. Dalam hal ini Alquran tidak membedakan antara muslim atau non-Muslim."[30]

Dalam merumuskan teori pluralisme agama, Engineer menyentuh pertanyaan-pertanyaan krusial. Misalnya, apakah kebenaran itu tunggal atau tidak? Apakah kebenaran itu absolut atau relatif?

Bolehkah satu agama mengklaim memiliki seluruh kebenaran? Menjawab pertanyaan-pertanyaan semacam ini, ia tidak sungkan membuat statemen lebih eksplisit dibanding Cak Nur tentang kesatuan agama. Bagi Engineer, Q. 5:48 telah menginspirasikan sejumlah ulama seperti Shah Waliyullah (w. 1762) dan Abul Kalam Azad (w. 1958) dari India untuk sampai pada konsep "*wahdat-e-din*" (yakni, kesatuan agama).[31] Engineer tidak masuk ke dalam perbincangan yang rumit bagaimana dan kenapa secara historis agama-agama berbeda satu sama lain kendati bersumber dari *din* yang sama. Tampaknya belum banyak sarjana (jikapun ada) yang memberikan penjelasan teoritis cukup *sophisticated* sebagaimana ditawarkan Frithjof Schuon dengan teori "the transcendent unity of religion"-nya. Titik-tekan Engineer lebih pada argumen praktis untuk menghindarkan masyarakat dari klaim-klaim absolut yang bisa mengganggu ketentraman dan kedamaian. Katanya, "bukan tugas manusia untuk memperebutkan siapa yang benar atau salah, karena hal itu akan menyebabkan gangguan dan rusaknya kedamaian."[32] Semuanya ada di tangan Tuhan, karena Dialah yang menciptakan agama-agama ini berbeda, dan Dialah pula yang kelak akan membeberkan rahasia keragaman itu.

Jika Cak Nur dan Engineer mengedepankan argumen-argumen teologis-normatif, Abdulaziz Sachedina menyuguhkan argumen filosofis-etis. Q. 5: 48 juga sentral dalam argumen Sachedina. Bab ketiga bukunya *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (2001) dimulai dengan kutipan ayat itu. Ia menyebut "*fa istabiqû al-khayrât" (berlomba-lombalah dalam kebaikan)* sebagai "paradigma Islam tentang moralitas." Tentang visi pluralisme yang ditawarkan Q. 5:48, ia berkata: "Pluralisme Alquran dibangun di atas prinsip etika "berbuat kebaikan." Konsep tata-moral semacam ini didasarkan pada pengakuan akan suatu tabiat yang ada pada manusia secara umum. Konsep pluralisme Alquran memandang tabiat universal ini disokong dengan kesadaran moral dan kapasitas untuk bernalar secara moral sehingga dapat melakukan kebaikan."[33] Bagi Sachedina, menjadi pluralis tidak sama dengan toleran. Pluralisme agama menuntut "keterlibatan aktif" (*active engagement*) dengan agama lain bukan semata untuk menoleransi, melainkan untuk memahaminya. Dia yakin, pluralisme agama bisa menjadi "*working paradigm*" bagi tumbuh-suburnya pluralisme demokratik dan sosial di mana setiap

orang dari latar belakang agama apapun dapat terlibat aktif dalam apa yang dia sebut "*community of global citizens*."

Sachedina membuat distingsi tegas antara ajaran inti Alquran dan perkembangan historis tafsir. Dalam bacaannya, Alquran sangat mendukung gagasan pluralisme agama, namun para mufasir dan fuqaha telah mencoba "menciptakan jebakan terminologis dan metodologis demi mengenyampingkan ayat-ayat ekumenikal Alquran yang memperluas jalan keselamatan termasuk kepada agama-agama monoteistik lain."[34] Kesiapan Islam untuk mengakui legitimasi jalan keselamatan bagi agama-agama lain, kata Sachedina, telah dikaburkan oleh kontroversi teologis abrogasi. Ia secara khusus mengkritik aturan-aturan diskrimatif yang dianggapnya bertentangan dengan prinsip moral Alquran. "Banyak ketentuan tafsir dan fikih dalam memperlakukan kaum minoritas non-Muslim sudah tidak relevan dalam konteks pluralisme agama kontemporer," katanya.[35] Secara khusus, Sachedina mengkritik Tabari dan Ibn Katsir karena menganggap ayat-ayat "pluralis" yang menjamin jalan keselamatan bagi komunitas agama lain (2:62; 5: 48 dan 69) telah dihapus dan diganti dengan Q. 3:85 "*Barangsiapa mencari agama selain islam, maka sekali-kali tidak akan diterima darinya.*" Pandangan ini, kata Sachedina, setidaknya masih bisa diperdebatkan.

Sampai pada poin ini kiranya bisa dilihat dua pendekatan kontras antara Cak Nur di satu sisi, dan Sachedina di sini lain, dalam menyikapi tradisi masa lalu. Cak Nur, dalam batas tertentu juga Engineer, tampak apresiatif terhadap warisan tradisi dan tafsir klasik. Banyak contoh kasus penghargaan atas keragaman dan toleransi yang ditelisik dari lembaran sejarah Islam masa lalu diangkat ke permukaan untuk memperkuat posisi bahwa gagasan pluralisme agama yang diusungnya bukanlah "*bid'ah*." Dari model "Piagam Madinah" hingga praktik Pakta penjanjian yang dikeluarkan pemimpin-pemimpin muslim pasca-Muhammad diketengahkan untuk memperjelas potret Islam sebagai agama toleran. Di sini kita bisa memahami kritik sejumlah "aktivis" gerakan *civil society* di Indonesia yang menuduh Cak Nur hendak mengislamkan konsep *civil society*. Walaupun, pembacaan lebih dekat akan membuktikan, visi *civil society* mereka tidak lebih "sekuler" dibanding gagasan "masyarakat madani" Cak Nur. Dalam banyak kesempatan Cak Nur mengutip hadis Nabi, "Sesungguhnya saya diutus dengan kehanifan

yang toleran."[36] Sikap toleransi Islam yang hanif itu, baginya, bukan hanya ada dalam teori, tapi sudah dipraktikkan dalam masyarakat-masyarakat muslim awal. Sachedina, di sisi lain, memperlihatkan sikap kritis terhadap potret Islam masa lalu.

Menyikapi Konservatisme Masa Lalu

Bagi Sachedina, persoalan utamanya adalah bagaimana kita menghadapi warisan konservatisme generasi terdahulu. Maksudnya, kita memang bisa menggali sumber-sumber otentik pluralisme agama dari Alquran, namun tumpukan literatur tafsir telah berupaya-keras membuktikan sebaliknya. Seperti telah didiskusikan di atas, Q. 5:48 begitu lugas dan terang seolah tidak menyisakan ruang sedikitpun bagi kontroversi, namun kenyataannya para mufasir menemukan cara untuk membelokkannya dengan mengatakan bahwa kedatangan umat muslim telah membatalkan semua agama yang sebelumnya dianggap valid. Kritik Sachedina terhadap tafsir klasik bermuara pada teori abrogasi itu. Menurutnya, Alquran sama sekali tidak menyinggung soal supersisi (penggantian) risalah-risalah agama terdahulu dengan kedatangan Muhammad. Sebaliknya, kendatipun mempersoalkan terjadinya distorsi yang dilakukan pengikut Musa dan Isa ke dalam kitab suci mereka, Alquran tetap mengakui validitasnya. Karenanya, ia berpendapat, ide abrogasi dan supersisi itu "bisa jadi masuk ke dalam diskursus kaum muslim melalui perdebatan dalam tradisi Kristen yang menganggap agama mereka sebagai pengganti agama Yahudi."[37]

Sebaliknya, bagi Cak Nur, warisan generasi masa lalu bukan hanya "*resourceful*" tapi juga inspirasional dalam upaya menggagas pluralisme Islam yang *genuine*. Islam periode awal, bagi Cak Nur, tampak lebih toleran dibandingkan pada periode belakangan. Ia setuju dengan pendapat Bernard Lewis yang mengatakan, "pada masa-masa awal kemudahan dalam hubungan sosial di kalangan umat Islam, Kristen dan Yahudi, kendati mereka memiliki profesi berbeda-beda, menjadi faktor penting keberhasilan mereka membentuk satu komunitas."[38] Hal ini dimungkinkan karena kaum muslim terdahulu berhasil menginternalisasi konsepsi kemanusiaan Alquran yang positif dan optimistik sehingga mereka mampu tampil sebagai "masyarakat kosmopolitan dan universal dan bersedia belajar dan mengadopsi hal-hal berharga dari pengalaman komunitas

agama-agama lain."[39] Perdekatan berbeda dalam menyikapi warisan masa lalu itu menggiring Cak Nur dan Sachedina menjadi selektif dalam mengangkat kasus-kasus dan fakta-fakta historis yang hendak diapreasi atau dikritisi. Selain Piagam Madinah, Cak Nur seringkali berbicara tentang pakta perjanjian yang dibuat Khalifah kedua Umar bin Khattab yang memberikan jaminan kebebasan beragama. Disebutkan, ketika kaum muslim berhasil menguasai Jerussalem pada 638, Umar mengirim pesan tertulis kepada penduduk kota itu:

> Dengan nama Allah yang maha pengasih dan penyayang. Ini adalah dokumen tertulis dari Umar ibn Khattab kepada penduduk Bayt al-Maqdis. Kalian dijamin keamanan hidup kalian, harta kalian, dan gereja-gereja kalian; tidak akan diambil-alih ataupun dirusak, selama kalian tidak mengganggu keamanan publik.[40]

Juga, Cak Nur secara terbuka mengakui gagasan-gagasannya banyak didasarkan pada khazanah intelektual guru Ibn Katsir, ulama Hanbali terkemuka Ibn Taymiyyah (w. 728/1328). Adalah Ibn Taymiyyah, katanya, yang mengatakan bahwa kitab-kitab suci terdahulu masih mengandung kebenaran Ilahiyyah. Ibn Taymiyyah juga berpendapat, mayoritas kaum muslim awal, para salaf dan imam, menganggap *syara'* umat-umat sebelum Muhammad menjadi syariat kaum muslim juga, kecuali manakala syariat Islam menghadirkan ajaran baru yang menghapuskan syariat terdahulu.[41]

Menarik dicatat, Sachedina juga mendiskusikan pakta perjanjian yang dibuat oleh Khalifah kedua Umar ibn Khattab, tapi bukan untuk diapresiasi, melainkan untuk dikritisi sebagai bukti intoleransi masa lalu. Perlu segera ditambahkan, pakta yang dikritik Sachedina bukan pula Pakta Umar yang sering dikutip Cak Nur. Pakta dimaksud lebih dikenal dengan sebutan "*Syurût* 'Umar" (ordinan Umar) ditujukan kepada penduduk Suriah, dan terdokumentasi cukup baik, walaupun terdapat beberapa versi.[42] Dalam *Târîkh Madînah Dimasq,* Ibn Asakir (w. 571/1176) mencatat lima versi ordinan Umar dengan sedikit variasi. Dokumen Umar ini juga dimuat dalam *Ahkâm ahl al-Dzimmah* karangan Ibn Qayyim al-Jawziyya (w. 751/1350). Juga, bisa dilacak dalam kitab-kitab hadis, seperti *Sunan Kubrâ* karya al-Bayhaqi.[43] Dengan melihat begitu *well-documented*-nya ordinan

Umar ini, kita bisa bertanya: Kenapa Cak Nur tidak pernah mendiskusikannya? Sebagaimana kita laik bertanya: Kenapa Sachedina juga tidak mendiskusikan Pakta Umar yang sering didiskusikan Cak Nur? Sulit dipercaya, bahwa mereka saling tidak mengetahui dua ordinan bertentangan yang dibuat oleh Umar yang sama. Penjelasan paling masuk akal, saya kira, adalah bahwa sikap selektif mereka diarahkan (*driven*) oleh *preconcieved* dan *prejudice* teoritis (dalam pengertian positif seperti digunakan Gadamer!) sehingga mereka menjadi selektif dalam mengungkap kasus-kasus historis untuk mendukung gagasan utama mereka. Tentu saja, Pakta Umar yang dikirim kepada penduduk Jerussalem tidak mendukung pendekatan kritis Sachedina, karena Pakta itu jelas-jelas memberikan jaminan kebebasan beragama bagi non-Muslim.

Dengan metode evaluasi yang sama, kita bisa katakan, ordinan Umar tidak mendukung pendekatan apresiatif Cak Nur terhadap warisan generasi masa lalu. Karena, ordinan Umar ini menjadi simbol diskriminasi dalam perjalanan sejarah Islam. Albrecht Noth menyebut 26 butir dalam ordinan Umar tersebut, di antaranya, umat Kristen tidak boleh membangun gereja baru di dalam kota, tidak boleh memperbaiki gereja yang sudah rusak, tidak boleh meletakkan salib di luar gereja, tidak boleh membawa salib atau kitab suci di pasar, tidak melakukan selebrasi keagamaan di depan publik, tidak boleh memiliki budak bersama dengan orang Islam, tidak boleh membangun rumah lebih tinggi daripada rumah kaum muslim, harus memakai pakaian dan asesoris tertentu yang membedakan mereka dari kaum muslim, dan lain-lain.[44] Ordinan Umar inilah yang dijadikan senjata ampuh oleh Khalifah Abbasiyah al-Mutawakkil (w. 247/861) ketika hendak menghentikan praktik dialog dan debat lintas-agama yang sangat dinamis yang dirintis oleh khalifah-khalifah sebelumnya, terutama al-Makmun (w. 218/833). Dengan alasan mengimplementasikan ordinan Umar, al-Mutawakkil memerintahkan umat Kristen dan kaum *dzimmi* lain untuk mengenakan tutup kepala berwana kuning (*taylasan*) dan korset (*zunnar*) yang membedakan mereka dari kaum muslim. Ia juga memerintahkan penghancuran gereja-gereja yang baru dibangun. Inilah titik-awal sejarah gelap perlakuan diskriminatif dan kasar terhadap kaum minoritas dalam sejarah kekhilafahan Islam.[45]

Sachedina juga mengkritik sistem *millet* pada masa khilafah

Usmaniyah, karena hanya memberikan kebebasan sangat terbatas bagi non-Muslim. Kebijakan-kebijakan diskriminatif itu, kata Sachedina, muncul "karena syariat memang tidak bisa menerima persamaan antara kaum muslim dan non-Muslim."[46] Berbeda dengan semangat pluralistik Alquran, lanjut Sachedina, para mufasir dan fuqaha justru mendorong terciptanya institusionalisasi inferioritas non-Muslim oleh negara sebagai prasyarat bagi ketentraman kehidupan publik masyarakat muslim, yang pada akhirnya mengakibatkan perlakuan tidak adil terhadap kaum minoritas non-Muslim. Dalam perkembangan lebih lanjut, perlakukan tidak adil itu bukan saja ditujukan kepada non-Muslim, tapi juga kepada elemen masyarakat muslim yang tidak searah dengan pemikiran dan sikap keagamaan dan politik mereka.

Konteks sebagai Tafsir

Pertanyaan berikutnya adalah: Bagaimana menjelaskan perbedaan pendekatan Cak Nur dan Sachedina terhadap warisan generasi terdahulu? Tentu banyak penjelasan bisa ditawarkan dari yang bersifat teoritis, metodologis, hingga sosiologis. Muara dari penjelasan itu, bahwa konteks memiliki pengaruh historis lebih krusial dalam mengarahkan pemahaman dan interpretasi seseorang daripada umum dipersepsikan. Dalam konteks ini, tafsir bukan semata perbuatan penafsir melainkan hasil dari proses dialogis antara penafsir dan obyek (teks). Inilah yang disebut Gadamer "*effective-history*," yang mengedepankan efikasi historisitas dan situasi kekinian dalam mempersepsikan masa lalu.[47] Dengan kata lain, sebelum kita memberikan makna terhadap teks, sebenarnya kita telah memiliki *preconceived knowledge* yang dibentuk oleh horizon historis kita dalam kaitannya dengan persepsi yang dihadirkan oleh interaksi dengan masa kini dan masa lalu. Situasi hermeneutik ini bisa menjelaskan kenapa Cak Nur dan Sachedina menyeleksi contoh-contoh tertentu untuk mendukung posisinya, dan tampak mengabaikan yang lain. Jadi, sikap semacam itu tidak ada hubungannya dengan soal kejujuran intelektual dan seterusnya, melainkan karena adanya pemahaman yang sudah terbentuk sebelumnya bagaimana seharusnya menyikapi warisan tradisi masa lalu. Inilah yang dipahami Gadamer sebagai "*prejudice*" dan tidak harus berkonotasi buruk seperti dituduhkan para pemikir Pencerahan.

Aspek teoritis ini akan lebih jelas bila kita melihat bagaimana perbedaan metodologi mengarahkan pendekatan mereka terhadap tradisi masa lalu. Seperti disinggung di awal, ketiga sarjana muslim yang kita diskusikan di sini bukanlah ahli tafsir, tetapi mereka mengombinasikan pemahaman terhadap Alquran dengan analisis politik praktis dan teori sosial. Cak Nur, misalnya, sangat apresiatif terhadap khazanah dan sumber-sumber klasik karena ia mensintesiskan antara tradisionalisme dan modernisme dalam upaya membentuk apa yang disebut "neo-modernisme," sebuah istilah diciptakan mentor intelektualnya di University of Chicago, Dr. Fazlur Rahman. Bagi Cak Nur, neo-modernisme adalah modernisme yang berakar kuat dalam tradisi dan dimaksudkan untuk mengoreksi modernisme yang tak terkendali yang telah muncul sebelumnya.[48] Sementara itu, Sachedina sangat *engaged* dengan teori-teori sosial di Barat yang menyadarkan akan sulitnya membangun pluralisme demokratik di atas warisan konservatisme masa lalu. Barangkali inilah *concern* utama Sachedina. Dia menyerukan agar hambatan-hambatan historis masa lalu tidak memenjarakan kita untuk membangun visi baru pluralisme agama dan kultural sebagai prasyarat tegaknya demokrasi.

Perbedaan pendekatan itu juga bisa dilihat sebagai akibat perbedaan *audience* dari karya-karya mereka. Hidup dalam masyarakat mayoritas muslim, Cak Nur berhadapan dengan situasi berbeda dari Sachedina. Pertama, Cak Nur adalah figur paling kontroversial dalam sejarah intelektual Indonesia sejak akhir 1960-an ketika ia memperkenalkan gagasan sekularisasi Islam. Kedua, ia mulai mempromosikan ide pluralisme agama sekembali dari studinya di Barat, yang memudahkan para pengkritik menuduhnya *westernized*. Karena itu, mudah dimengerti kenapa Cak Nur merasa perlu melegitimasi pemikirannya dengan melandaskan pada otoritas klasik yang sangat diakui dalam Islam. Rujukannya pada Piagam Madinah, Pakta Umar, dan bahkan pemikiran-pemikiran Ibn Taymiyyah bisa kita baca dari sudut pandang ini. Dengan pijakan Piagam Madinah ia berharap agenda intelektualnya bisa dipandang sebagai upaya merestorasi komunitas Islam model Madinah yang ia yakini toleran, demokratik dan pluralistik. Ibn Taymiyyah juga sangat populer di kalangan Islamis. Cak Nur bermaksud memperlihatkan bahwa sumber nilai-nilai pluralisme itu bahkan dapat digali dari

karya-karya Ibn Taymiyyah. Dengan kata lain, Cak Nur merasa perlu mengotentifikasi pemikiran-pemikiran progresifnya dengan merujukkannya pada generasi muslim awal.

Posisi Engineer sebenarnya tidak berbeda jauh dari Cak Nur. Karena latar belakang pendidikannya, bisa jadi ia tidak cukup memiliki akses ke khazanah klasik, namun ia mendapatkan sumber-sumber otoritatif dalam warisannya sendiri di India. Dalam konteks ini, kita bisa mengerti mengapa Engineer acapkali merujuk pada Shah Waliyullah dan Abul Kalam Azad. Saya yakin, konteks sosio-politik memberikan signifikansi tersendiri dalam merujuk kepada figur-figur yang sangat dihormati di lingkungan kulturalnya. Di sisi lain, Sachedina hidup dalam alam dan lingkungan akademis yang sama sekali berbeda. *Concern* utama Sachedina adalah absennya pluralisme demokratik di dunia muslim, yang akar-akar pemikirannya bisa dilacak dalam literatur-literatur tafsir, fikih, dan bahkan politik. Para pemikir muslim awal, di mata Sachedina, cenderung melegitimasi rezim politik apapun asalkan ada jaminan proteksi bagi institusi Islam dengan mendiskriminasikan komunitas agama lain.Apa kemungkinan ongkos yang harus dibayar dengan melancarkan kritik pada mereka yang dianggap memiliki otoritas tinggi? Barangkali ia harus berhadapan dengan para klerik yang jauh dari lingkungannya. Pada 1998, Ayatullah Ali Sistani di Najaf, Irak, mengeluarkan fatwa melarang Sachedina mengajar atau mengisi kuliah tentang Islam. Tentu fatwa itu tidak berarti apa-apa, karena Sachedina hidup jauh di Virginia, AS, dan menikmati kebebasan intelektual yang tidak didapat, termasuk, di Indonesia dan India.

Catatan Penutup

Sebagai penutup, ada baiknya kita juga mencoba mengkontekstualisasikan apa yang terjadi pada tafsir-tafsir klasik seperti didiskusikan di awal tulisan ini. Kenapa tafsir awal cenderung lebih terbuka bagi keragaman agama dibanding yang muncul belakangan? Salah satu penjelasan teoretisnya, saya kira, terkait pembentukan identitas keagamaan muslim awal. Sebagai agama baru, pada masa-masa awal kelahirannya, tentu saja identitas Islam masih cukup mencair. Apa yang membuat seseorang disebut "muslim" tentu tidak sekaku dan serigit sekarang. Secara alamiah identitas itu terbentuk secara perlahan. Apakah kata "muslim" dan berbagai derivasinya

dipakai dalam Alquran sebagai identias konfesional eksklusif? Pertanyaan ini mengundang debat hangat di kalangan sarjana Barat.[49] Sebuah studi bagus ditulis oleh Fred Donner, Profesor sejarah Islam awal di University of Chicago. Donner berkesimpulan, kata "muslim" dalam pengertian teknis merupakan produk perkembangan sejarah panjang. Kata "musliman" dalam Q. 3:63 sebagai modifier "hanif" mengindikasikan, bahwa "muslim" setidaknya dalam ayat itu tidak mungkin merujuk pada konfesi keagamaan yang spesifik.[50]

Sejalan dengan itu, tafsir-tafsir yang lahir pada dua abad pertama Islam merefleksikan identitas keagamaan muslim yang masih cair. Karakteristik itu dapat kita lihat dalam tafsir Muqatil bin Sulayman. Cairnya identitas keagamaan juga terekam dalam praktik ibadah di mana kaum muslim bisa "*shared*" tempat ibadah dengan komunitas agama lain. Menggunakan sumber-sumber agama lain untuk memahami teks Alquran menjadi hal biasa. Muqatil banyak menggunakan sumber-sumber biblikal untuk menjelaskan arti atau konteks ayat-ayat tertentu. Ia juga secara terbuka mengakui banyak istilah dalam Alquran diadopsi dari bahasa non-Arab. Kedua hal itu (sumber-sumber biblikal dan kata asing dalam Alquran) belakangan menjadi isu kontroversial. Hal itu bisa dipahami karena identitas keagamaan mulai *fixed* dan eksklusif, diawali dengan gerakan Arabisasi yang diprakarsai oleh khalifah Umayyah Abd al-Malik ibn Marwan (w. 86/705). Dalam perkembangannya, bukan hanya menggunakan sumber dari kisah-kisah biblikal menjadi problematik, tetapi juga pengakuan akan adanya bahasa non-Arab dalam Alquran dipersoalkan. Pemaknaan Alquran pun mengalami fiksasi, terutama pasca-Tabari, dan mencapai klimaks pada masa Ibn Katsir di mana model penafsiran mulai dibatasi. Seperti telah disinggung di atas, Ibn Katsir mengancam mereka yang menafsirkan Alquran dengan *ra'y* (perdapat personal) dengan api neraka.

Di sinilah kesimpulan Cak Nur benar adanya: semakin dekat dengan periode Nabi, Islam semakin toleran. Pendekatan saya terhadap Q. 5:48 adalah untuk menakar ayat itu dengan teori-teori mutakhir mengenai hubungan teks dengan pembacanya. Tafsir merupakan produk ruang dan waktu. Gadamer merumuskannya demikian: "*understanding is, essentially, a historically effected event.*"[51] Selain setuju dengan Abou el Fadl bahwa hubungan teks

dengan pembaca memainkan peran penting dalam menentukan suatu makna, saya juga setuju dengan Wilfred C. Smith bahwa tidak ada makna *fixed* dalam Alquran. Kata Smith, "Makna yang sebenarnya dari Alquran bukanlah satu makna tunggal, melainkan proses pemaknaan yang dinamis, yang mengalir tanpa henti."[52] Karenanya, Alquran senantiasa menuntut pemaknaan baru dengan menyerap semangat zaman. Jika kaum Muslim hendak membangun masyarakat pluralistik dan toleran yang dilandaskan atas ajaran-ajaran Alquran, maka (1) mereka perlu mengakui warisan konservatisme masa lalu itu, dan (2) memulai merintas arah baru penafsiran. Tulisan ini diawali dengan kutipan pertanyaan Ali bin Abi Talib yang sudah menjadi klasik tentang perlunya tafsir, dan akan diakhiri dengan menyebut konteksnya. Pernyataan itu terkait sikap kaum Khawarij pasca-arbitrase perang Shiffin. Mereka menyalahkan Ali karena tidak menggunakan Alquran, tapi malah mengutus orang untuk menyelesaikan sengketa dengan gubernur Suriah Mu'awiyyah (w. 60/680). Kata Ali, "*innâ lasnâ hakkamnâ al-rijâl innamâ hakkamnâ al-qur'ân. Wa hâdza al-qur'ân innamâ khatt mastûr bayn daffatayn lâ yantiq innamâ yatakallam bihî al-rijâl*" (kami tidak mengangkat orang untuk menghakimi, tapi kami mengangkat Alquran sebagai hakim. Namun demikian, Alquran ini hanyalah sebuah teks tertulis di antara dua sampul, ia tidak berbicara melainkan manusia berbicara melaluinya).[53] Frasa terakhir ini sudah menjelma menjadi pernyataan klasik bahwa kitab suci senantiasa menutut paradigma dan etika baru.[]

Catatan:

* Draft awal tulisan ini, dalam versi sedikit berbeda, dipresentasikan pada "The 37th AMSS Annual Conference" diselenggarakan di Harvard Divinity School pada 24-25 Oktober 2008 dan memenangkan *the Best Graduate Paper Award*; juga akan diterbitkan dalam Jurnal *Islam and Christian-Muslim Relations (*forthcoming). Diterjemahkan dan dimodifikasi seperlunya atas saran Pak Djohan, dan saya persembahkan tulisan sederhana kepada beliau.

1 Ali bin Abi Talib berkata: "*Hâdzâ al-qur'ân innamâ huwa khatt mastûr bayna daffatain, lâ yantiq, innamâ yatakallam bihî al-rijâl*." Lihat: Muhammad ibn Jarîr al-Tabarî, *Târîkh al-Rusûl wa al-Mulûk*, (ed.) Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1973), vol. 5, hal. 66

2 Muqatil bin Sulayman, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, (ed.) Dr. Badullah Syahhatah (Kairo: Dar al-Nahda, 1979), vol. 1, hal. 381-2.

3 Zamakhsyari, *al-Kasysyâf,* (eds.) Adil Ahmad dan Ali Muhammad (Riyad:

Maktaba al-'Ubaika, 1998), vol.2, hal. 246.

4 Tabarsi, *Majma' al-Bayân* (Kairo: Dar al-Taqrib, 1960), vol.3, hal. 407; Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1980), vol. 12, hal. 12.

5 Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân* (ed.) Dr. Abdullah al-Muhsin al-Turki (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 2003), vol. 8, hal. 494-5.

6 Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm* (ed.) Muhammad Husein Syam al-Din (Beirut: Dar al-Kutub, 1998), vol. 3, hal. 118.

7 Dalam bab pendahuluan tafsirnya, Ibn Katsir menyertakan tulisan gurunya, Ibn Taymiyyah, yang belakangan diterbitkan terpisah berjudul "*Muqaddima fî Usûl al-Tafsîr*." Pengaruh Ibn Taymiyyah sangat jelas dalam tafsir Ibn Katsir. Salah satu karakteristik tafsir Ibn Katsir yang cukup menonjol adalah ia kerap merujuk kepada ulama-ulama terdahulu yang sealiran dengan sebutan "ulama salaf." Mereka ini menjadi "kata pemutus" dalam tafsir Ibn Katsir. Istilah "salafi" yang begitu populer saat ini sebenarnya dimaksudkan sebagai identitas para pengikut "salaf" yang kerap merujuk pada karya-karya Ibn Taymiyya. Dari sini kita bisa memahami kenapa tafsir Ibn Katsir menempati posisi khusus di kalangan para pengikut "salaf" itu.

8 Lihat: Muhammad ibn Abdirrahman al-Maghrawi, *al-Mufasirîn bayn al-Ta'wîl wa al-Ithbât fi Ayat al-Sifât*, (Riyad: Muassasah al-Risalah, 2003), vol. 1, hal. 297

9 M. Husein al-Dahabi, "Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition," in *The 4th Conference of the Academy of Islamic Research*, (Kairo: Al-Azhar Academy of Islamic Research, September 1968), hal. 659

10 Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn,* (ed.) H. Ritter, (Visbadin: Dar al-Nashr, 1963), hal. 209

11 Lihat: al-Baghdadi, *Tarîkh al-Baghdâd* (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1931), vol. 13, hal. 161; lihat juga: Ibn Hajar, *Tahdhîb al-Tahdhîb* (Beirut: Dar al-Sadir, 1968), vol. 10, hal. 279; al-Dhahabi, *Tahdhîb Tahdhîb al-Kamâl* (Kairo: al-Faruq al-Hadithah, 2004), vol. 9, hal. 88;

12 Al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1931), vol. 13, hal. 162; lihat juga: Ibn Hajar, *Tahdzib al-Tahdzib* (Beirut: Dar al-Sadir, 1968), vol. 10, hal. 280.

13 Untuk menyebut beberapa studi tentang tafsir Muqatil, baca: John Wansbrough, *Qur'anicStudies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (London: Oxford University Press, 1977); Kees Versteegh, "Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsîr Muqâtil*," *Der Islam,* 67 (1990); Gordon Nickel, "Early Muslim Accusations of Tahrif: Muqatil ibn Sulayman's Commentary on Key Qur'anic Verses," in *The Bible in Arab Christianity*, (ed.) David Thomas (Leiden: Brill, 2007).

14 Lihat: Muqatil, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân,* hal. 382.

15 Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân,* (ed.) Abd al-Razzaq al-Mahdi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1997), vol. 5, hal. 198.

16 Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm,* hal. 116.

17 Lihat: Muqatil, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân,* hal. 482.

18 Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr,* hal. 12.

19 Zamakhsyari, *al-Kasysyâf,* hal. 247.

20 Qurtubi, *al-Jami' li Ahkâm al-Qur'ân,* hal. 199.

21 Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm,* hal. 118.

22 Ibid.

23 Khaled Abou el Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), hal. 23.

[24] Baca bukunya: John Wansbrough, *Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

[25] Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences," *Studia Islamika* 1 (April-Juni, 1994), hal. 73.

[26] Nurcholish Madjid, "Interpreting the Qur'anic Principle of Religious Pluralism," dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2005), hal. 209.

[27] Ibid., hal. 210.

[28] Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hal. 195.

[29] Karya Bellah dan Dimont yang sering dirujuk Cak Nur, lihat: Robert N. Bellah, *Beyond belief* (New York: Harper & Row, 1976); Max I. Dimont, *Indestructibe Jews* (New York: New American Library, 1973).

[30] Asghar Ali Engineer, *Rational Approach to Islam* (New Delhi: Gyan Publishing House, 2000), hal. 151.

[31] Lihat: Engineer, "Maulana Abul Kalam Azad and His Concept of Unity of Religion," *Islam and Modern Age,* 1-2 (Desember, 1998).

[32] Engineer., *Rational Approach to Islam*, hal. 149; lihat juga: Engineer, *On Developing Theology of Peace in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2005), hal. 52.

[33] Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), hal. 69.

[34] Ibid., hal. 29.

[35] Ibid., hal. 68.

[36] Dalam kitab-kitab tafsir, hadis ini dikaitkan dengan kata "hanîf" yang muncul dua belas kali dalam Alquran, sepuluh di antaranya dalam bentuk singular dan dua dalam bentuk plural. Sebenarnya makna hanîf dalam Alquran cukup kompleks, tidak sesederhana seperti digunakan Cak Nur sebagai "agama yang lurus." Para mufasir tampak kesulitan mencari akar kata "hanîf" ini. Umumnya, mereka mengaitkannya dengan kata "ahnaf" yang sesungguhnya berarti "orang pincang." Kata Tabari, orang pincang itu disebut "ahnaf" (bila diartikan "lurus") sebagai suatu harapan akan kesembuhannya menjadi berdiri tegak dan lurus. Tidak sulit menyimpulkan, bahwa secara linguistik kata "hanîf" ini memang problematik. Karena itu, penjelasan paling masuk akal adalah, kata ini diadopsi dari bahasa Syriac-Aramaic "hanpa" yang berarti "penyembah berhala" yang bertolak belakang dengan makna monoteistik dalam Alquran. Dua persoalan menarik didiskusikan: Apakah makna monoteistik "hanîf" sudah dikenal pada masa sebelum Muhammad? Ataukah Alquran memberikan makna baru "hanîf" dari politeistik menjadi monoteistik? Yang menarik, sumber-sumber Islam sendiri menyebut, sebelum Muhammad datang, di Jazirah Arab sudah dikenal adanya "orang-orang hanîf ini (plural: *hunafâ'*)." Bahkan, sebuah dialog direkam antara Nabi Muhammad dan seorang yang dikenal hanîf bernama Abu Amir mempersoalkan siapa di antara mereka berdua yang sebenarnya laik menyandang gelar "hanîf."

[37] Sachedina, *The Qur'an on Religious Pluralism* (Washington, DC: Georgetown University, 1999), hal. 16.

[38] Lihat: Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), hal. 56.

[39] Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences," hal. 68.

[40] Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* hal. 193.

[41] Lihat: Madjid, "Interpreting the Qur'anic Principle of Religious Pluralism," hal. 120.

[42] Untuk diskusi Sachedina tentang ordinan Umar ini, lihat: Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism,* hal. 65-8.

[43] Sebagaimana penisbatan "Pakta Umar" kepada khalifah kedua Umar ibn Khattab dianggap problematik secara historis, demikian pula "ordinan Umar" yang dijadikan contoh intoleransi masa lalu oleh Sachedina. Studi terbaik tentang aspek historitas Pakta dan ordinan Umar ini, baca: A.S. Tritton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects* (London : Frank Cass, 1970); M. Cohen, "What was the Pact of 'Umar?A Literary Historical Study," *Jerusalem Studies of Arabic and Islam,* 3 (1999), hal. 100-157.

[44] Lihat: Albrecht Noth, "Problems of Differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the "Ordinances of 'Umar" (*al-Shurut al-'Umariyya*)," dalam Robert Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society* (Vermont: Ashgate Publishing Company, 2004), hal. 103-24.

[45] Untuk diskusi tentang tradisi dialog Muslim-Kristen pada periode awal dan sikap al-Mutawakkil, lihat: Mun'im Sirry, "Early Muslim-Christian Dialogue: A Closer Look at Major Themes of the Theological Encounter," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16-4 (Oktober, 2005), hal. 361-76.

[46] Ibid., hal. 97.

[47] Hans-Georg Gadame, *Truth and Method* (terj.) Joel Weinsheimer and Donald Marshall, (New York: Continuum, 1975), terutama hal. 299-306.

[48] Diskusi lebih detil tentang neo-modernisme di Indonesia, lihat: Greg Barton, "Neo-Modernism: a Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika,* 2-3 (1995), hal. 1-75.

[49] Beberapa sarjana seperti W. Montgomery Watt dan K. Ahrens berkesimpulan, kata "islam" sebagai nama bagi agama Muhammad digunakan belakangan dan jarang (jika ada) digunakan dalam Alquran. Pendapat ini ditanggapi oleh Helmer Riggren dan mengatakan bahwa kata "islam" dan "aslama" sudah digunakan dalam Alquran pada periode Mekah. Riggren berpendapat, tidak tertutup kemungkinan kata itu sudah menjadi istilah teknis ketika Muhammad menyebut dirinya sebagai "orang pertama yang ber-islam (*awwalu man aslama*)." Diskusi singkat tentang isu ini, baca: Frederick Denny, "Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'an," *Numen* 24:1 (April, 1977), hal. 32. Jane Smith menulis disertasi bagus berjudul " An Historical and Semantic Study of the term "islam" as Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries" di Harvard University pada 1970.

[50] Fred Donner, "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," *Al-Abhath* 50-51 (2002-2003):9-53.

[51] Gadamer, *Truth and Method,* hal. 299.

[52] Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: an Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 11-4 (July 1980), 504.

[53] Selengkapnya, lihat:Tabarî, *Târîkh al-Rusûl wa al-Mulûk*, vol. 5, hal. 64-6

PLURALISME, DIALOG, DAN *PEACEBUILDING* BERBASIS AGAMA DI INDONESIA

• *Sumanto Al Qurtuby*

As the Brothers [komunitas Taize] *accompany each other on the journey to God, they open their doors and lives to others* (Burke 1990: 233)

SAYA INGIN MENGAWALI TULISAN INI DENGAN SEBUAH CERITA SINGKAT tentang komunitas Taize—sebuah komunitas multi-kultur dan agama tetapi hidup berdampingan secara damai di Prancis. Komunitas Taize sangat tepat untuk dijadikan sebagai "*entry point*" pembahasan masalah pluralisme, dialog, dan *peacebuilding* berbasis agama ini karena karakternya yang pluralis dan *peaceful*. Seperti kita ketahui, Taize, sebuah desa kecil di kawasan Saone-et-Loire, di jantung kota Burgundy, Prancis, dikenal luas sebagai tempat "wisata rohani" atau "oasis spiritual" bagi individu dan komunitas pecinta perdamaian global, kebersamaan hidup, toleransi iman, ketentraman batin, dan pluralisme agama. Di tempat ini tinggal beberapa ratus orang dari berbagai agama, terutama Protestan dan Katolik, dan (masing-masing) hidup damai dan saling menghargai perbedaan dan keragaman. Setiap orang dari berbagai agama dan tradisi bisa "merayakan" kebebasan iman dan perdamaian di sini.

Karena wataknya yang unik, lintas-agama dan budaya, setiap tahunnya Taize menjadi tempat "*jujugan*" puluhan ribu orang dari berbagai negara dan agama yang haus akan makna perdamaian dan pluralisme agama. Desa kecil yang awalnya hanya dihuni oleh beberapa gelintir orang itu, kini konon telah menjadi tempat "ziarah rohani pluralis" lebih dari seratus ribu orang dari berbagai latar

belakang budaya dan etnis per tahun. Taize memang unik. Tidak seperti Mekah, Qom, Karbala, Allahabad, Varanasi, Sungai Gangga, Lumbini, Bodh Gaya, Kodesh Hakodashim, Ise, Kota Tua Jerusalem, dan tempat-tempat suci lain yang pada umumnya sangat eksklusif bagi penganut agama tertentu, Taize terbuka buat siapa saja yang ingin melampiaskan hasrat kerinduan dan cinta kepada Tuhan Zat Yang Maha Agung. Mereka bebas merayakan dan mengekspresikan kecintaan dan keimanan kepada Tuhan itu di sini dengan berdoa bersama, bernyanyi bersama, makan bersama, berdiskusi bersama dan seterusnya tanpa diliputi rasa takut oleh grebegan para "polisi agama."

Didirikan oleh Roger Louis Schutz-Marsauche yang pupuler dengan sebutan Brother Roger (1915-2005) pada awal 1940-an, Taize pada mulanya didesain sebagai tempat semacam "rekonsiliasi" antara komunitas Protestan dan Katolik. Kita tahu, dua kelompok agama pengikut Jesus ini selama bertahun-tahun bahkan berabad-abad hidup dalam permusuhan sejak Martin Luther (1483-1546) mendeklarasikan 95 Tesis Reformasi yang ditempel di Gereja Wittenberg di akhir abad ke-15 sebagai tanda penabuhan genderang perang melawan Katolik. Selain itu, Taize juga dibuat sebagai *shelter* penduduk sipil yang mencari suaka akibat Perang Dunia II yang disebut-sebut sebagai perang terbesar dalam sejarah manusia. Terbesar karena perang yang dimulai bulan September 1939 saat Jerman, di bawah pimpinan "si kecil yang kejam" Adolf Hitler (1889-1945), menginvasi Polandia yang kemudian diikuti deklarasi perang atas Nazi Jerman oleh Prancis, United Kingdom serta negara-negara di bawah kontrol Inggris itu melibatkan lebih dari 100 juta tentara. Lebih dari 70 juta jiwa, kebanyakan warga sipil, dikabarkan tewas dalam perang maha dahsyat ini. Aneksasi Jerman atas Polandia ini mengkhawatirkan Prancis dan Inggris yang sebelumnya pernah dikalahkan oleh tentara Jerman. Apalagi kebijakan politik Hitler yang rasis dan anti-demokrasi membuat kedua negara ini semakin meradang. Prancis dan Inggris—plus Italia yang merasa dominasi teritorialnya terancam oleh kekuatan Hitler—pun berkoalisi untuk menggempur Jerman.

Sebagai salah satu negara penentang Jerman, Prancis, pada saat PD II meletus (1939-1945), menjadi salah satu kawasan terparah akibat perang. Gedung-gedung yang berantakan dan tubuh-tubuh

yang bergelimpangan berserakan di mana-mana. Inilah salah satu alasan kenapa Brother Roger memilih Prancis dan bukan Switzerland, negara di mana ia dilahirkan, sebagai tempat penampungan korban perang sekaligus untuk menciptakan "komunitas baru berbasis iman" yang ia visikan. Pada tahun 1941, Brother Roger menulis: "*the defeat of France awoke powerful sympathy. If a house could be found there, of the kind we had dreamed of, it would offer a possible way of assisting some of those most discouraged, those deprived of a livelihood; and it could be a place of silence and work*" (Burke 1990; cf. http://taize.fr).

Impian Brother Roger yang pengikut Katolik taat ini pun terwujud. Tak lama kemudian dia berhasil mendapatkan sebuah rumah tak berpenghuni plus sebidang tanah kosong di desa Taize di kawasan Burgundy, salah satu daerah termiskin dan terpuruk akibat perang di Prancis. Di sinilah Brother Roger yang pernah bertahun-tahun menderita sakit tuberculosis itu merajut karir barunya: bekerja di ladang seraya menawarkan pertolongoan dan penampungan kepada para pengungsi perang termasuk kaum agnostik dan warga Yahudi yang dikejar-kejar Hitler. Kisah pelayanan dan pengabdian untuk kemanusiaan yang tulus tanpa memandang etnis dan agama yang dilakukan Brother Roger sungguh mengharu-biru. Taize pada tahun 1940-an adalah desa kecil yang gersang dan terisolir. Tidak ada sanitasi, sistem pengairan modern, apalagi toko-toko penjual makanan. Satu-satunya sumber air minum adalah mata air atau telaga di hutan dekat kampung Taize. Untuk memenuhi kebutuhan makan para pengungsi, Brother Roger membeli tepung jagung yang dijual murah di sebuah pabrik penggilingan. Oleh Brother Roger dengan dibantu saudara perempuannya, Genevieve, tepung itu dibuat sup yang kemudian menjadi makanan utama mereka.

Di luar rutinitas pelayanan kemanusiaan itu, Brother Roger yang pernah belajar teologi di Lausanne University ini selalu menyempatkan diri untuk berdoa dan menyanyikan lagu-lagu rohani seorang diri bukan di rumah melainkan di tempat terpencil, bahkan sering kali doa dan proses ibadahnya dilakukan di tengah hutan. Alasan Brother Roger adalah toleransi, yakni dia tidak ingin menganggu keimanan dan agama para pengungsi yang kebetulan bukan Kristen. Meski begitu dia menyarankan para pengungsi untuk tidak sungkan-sungkan memanjatkan doa menurut keimanan dan

kepercayaan mereka tentunya. Kesalehan memang tidak untuk dipertontonkan ke publik ramai apalagi dengan sikap pamer dan angkuh. Kualitas kesalehan seseorang juga bukan diukur dari baju yang mahal atau tempat ibadah yang megah karena memang Tuhan tidak membutuhkan gedung-gedung dan ruang mewah untuk beribadah dan berdoa. Sikap toleran dan semangat membantu orang lain yang dipraktekkan Brother Roger itu diinspirasi oleh ibunya yang juga menjadi "pelayan kemanusiaan" saat Perang Dunia I meletus.

Watak melayani umat yang menjadi karakter komunitas Taize inilah yang membuat Patrick Burke (1990) menyebutnya sebagai "mikrokosmos Gereja"—tentu saja bukan "gereja" dalam pengertian gedung tempat ibadah yang eksklusif buat kaum Kristen melainkan gereja sebagai simbol komunitas lintas-budaya dan kemanusiaan. Brother Roger yang menulis tesis berjudul *The Ideal of the Monastic Life before St. Benedict and its Conformity with the Gospel* itu memang mengimajinasikan Taize sebagai "komunitas universal" yang didedikasikan untuk mengabdi kepada umat manusia sebagai wujud dan ekspresi rasa cinta kepada Tuhan. Imajinasi dan idealitas Brother Roger itu dituangkan dalam *The Rule of Taize* yang ia buat dalam masa "khalwat" yang sunyi-sepi pada tahun 1952-53. Untuk menghormati para pengikut agama lain, aturan atau semacam "*code of conduct*" itu tidak dibuat dengan merujuk secara eksplisit pada dogma atau doktrin agama tertentu—termasuk agama Katolik yang dipeluknya—meskipun di sana-sini bertaburan kutipan dari kitab suci. Tata-aturan atau "kode etik" itu kemudian dipublikasikan dengan judul *The Parable of Community*.

"Komunitas" memang menjadi kata kunci untuk memahami spiritualitas Taize dan filsafat hidup Brother Roger. Ia memang mengibaratkan—atau tepatnya mengidealkan—gereja dan dunia sebagai "*brotherly community*," untuk meminjam istilah Burke (1990: 233-45), yakni sebuah komunitas yang didasari pada spirit persaudaraan sebagai sesama umat Tuhan tanpa memandang latar belakang agama, etnis, negara, jenis kelamin dan sebagainya. Kata "komunitas" juga mengandaikan sebuah kehidupan yang guyup-rukun, tepa-selira, saling membantu dan menghargai (perbedaan) satu sama lain. Secara implisit kalimat "*the parable of community*" mengandung makna bahwa umat manusia meskipun berbeda latar

belakang politik, agama, dan budaya bisa hidup berdampingan secara damai dan harmonis. Bagi Brother Roger, perbedaan-perbedaan itu (termasuk *religious differences*) memang tidak bisa diabaikan sebagai bagian dari karunia Tuhan dan realitas sosiologis sejarah kemanusiaan. Akan tetapi perbedaan itu tidak harus disembunyikan dalam karpet tebal atau ditutup rapat-rapat dan digembok dalam loci, melainkan ia harus ditransendensikan dalam spirit cinta dan persaudaraan universal. Tuhan, bagi Brother Roger, bukan sumber pemecah belah (*divide factor*) dan kekerasan seperti dipahami kelompok radikal agama (termasuk kaum "islamis-jihadis") melainkan sumber pemersatu, harmoni, dan kedamaian.

Filsafat hidup Brother Roger ini mirip dengan George Fox (1624-1691), pendiri Religious Society of Friends yang dikenal dengan Quakers (berdiri pada pertengahan abad ke-17 di Inggris). Jika Roger menyebut "komunitas Taize" sebagai Brothers maka Fox menamai pengikutnya sebagai "Friends." Sebagaimana Brother Roger yang tulus menolong para korban perang dan kekerasan, Fox yang lahir di Inggris ini dalam sejarah dikenal sangat gigih menentang perang dan tindak kekerasan serta menjadi juru damai sejati. Kekukuhan prinsipnya itulah yang sering mengantarkannya ke bui. Di Inggris dan Eropa pada abad ke-17 masih ditandai dengan permusuhan dan perang sengit antara pengikut Protestan dan Katolik yang di-*back up* oleh negara. Di zaman ketika perang dan kekerasan dianggap "*legitimate*" dan menjadi bagian integral dari budaya manusia, sikap Fox ini tentu saja dianggap asing dan pembangkangan. Tapi Fox bergeming. Keinginan membentuk komunitas agama yang dilandasi semangat persaudaraan dan cinta damai pun tak terbendung. Maka pada tahun 1647, Fox memulai berdakwah menyebarkan prinsip-prinsip "ajaran"-nya itu tidak hanya di Inggris tapi juga di Amerika Serikat. Jamak diketahui bahwa Amerika Serikat menjadi salah satu *asylum* yang aman bagi warga Eropa sejak perang Protestan vs Katolik. Kini sejarah menjadi saksi meskipun jamaah Quakers kurang dari 500 ribu di seluruh dunia, mereka menjadi "laskar perdamaian" yang gigih menentang segala bentuk kekerasan. Bersama Church of the Brethren dan Mennonites, Quakers memang populer sebagai salah satu komponen dalam "*historic peace churches.*" Di AS, kelompok Kristen ini juga dikenal gigih menentang segala bentuk kebijakan perang dan kekerasan.

Seperti halnya Fox, Brother Roger juga jengah dengan perang dan kekerasan apalagi kekerasan yang dilakukan atas nama agama. Taize adalah saksi bisu dari seorang beriman yang tulus memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan, perdamaian, dan pluralisme. Meski awalnya komunitas Taize hanya dikelola oleh segelintir orang, kini ratusan orang dari berbagai agama bersedia mengabdikan dirinya untuk "melayani" para hamba Tuhan yang membutuhkan pertolongan. Walaupun pada mulanya Taize hanya dihuni oleh beberapa pengikut agama, sekarang Taize menjadi milik bersama siapa saja dari agama, negara, dan etnik mana saja bisa merayakan kebebasan spiritualitas, berdoa bersama, menyanyikan lagu-lagu "rohani" bersama-sama dalam semangat perdamaian dan tetap menghargai keunikan dan keberagaman masing-masing tradisi. Setiap tahun khususnya tiap musim panas, Taize menjadi tempat "wisata spiritual" terutama kaum muda-mudi tapi bukan untuk memadu kasih melainkan guna mengheningkan cipta dan mencurahkan hasrat cinta kepada Tuhan dengan bergaul dengan pengikut agama lain. Karena jasa besarnya dalam menebarkan perdamaian, toleransi, dan pluralisme inilah, kematian Brother Roger pada tahun 2005 diratapi banyak orang. Pope Benedict XVI menyebutnya sebagai "*one of the best-loved Christian leaders of our time*." Sementara Jacques Chirac menggelarinya "*one of the most remarkable servants of the values of respect and tolerance*," Gerhard Schroeder menyebutnya sebagai "*one of the great contemporary personalities of religious life*."

Ada satu daerah di Indonesia yang agak mirip dengan Taize. Seperti desa Taize yang damai dan pluralis, Mopuya, sebuah dusun di kecamatan Dumoga Utara, kabupaten Bolmong, Provinsi Sulawesi Utara (Sulut) juga memiliki karakter yang kurang lebih sama: damai, toleran, dan pluralis. Desa terpencil di Provinsi Sulut ini dihuni penduduk dari berbagai agama: Islam, Hindu, Katolik, dan Kristen dari berbagai denominasi. Uniknya mereka membangun tempat ibadah bersama-sama, dan bahkan di desa Mopuya Selatan tempat-tempat ibadah itu dibangun dalam satu komplek di sebuah lahan yang disediakan oleh pemerintah setempat. Di komplek ini terdapat Masjid Jami' al-Muhajirin, Pure Puseh Umat Hindu, Gereja Katolik Santo Yusuf Mopuya, Gereja Pantekosta, Gereja KGPM Sidang Kalvari Mopuya, dan GMIBM PGI Jemaat Immanuel Mopuya. Tidak sebatas itu, komunitas agama di desa ini juga saling merayakan

hari-hari besar agama mereka dalam semangat penuh kebersamaan dan saling menghargai perbedaan dan keragaman. Para tokoh agama juga tidak mengajarkan superioritas agamanya atas yang lain. Karena karakteristiknya yang unik, damai, toleran, dan pluralis, desa ini pernah menjadi "proyek percontohan" atau model toleransi dan pluralisme agama bagi masyarakat internasional. Bahkan mantan Menteri Agama Tarmizi Taher dan Gubernur EE Mangindaan pernah diundang pemerintah Amerika Serikat untuk presentasi mengenai kehidupan keberagamaan di Indonesia, terutama komunitas Mopuya ini (*Jawa Pos*, 18 Maret 2008).

Terlepas dari kemampuan masyarakat Mopuya untuk mentransformasikan keberagaman dalam spirit toleransi, persaudaraan, dan pluralisme serta mengelola perbedaan dalam bentuk tindakan positif, Sulut memang dikenal sebagai salah satu daerah yang sepi dari kekerasan sosial di Indonesia. Tidak seperti Maluku, Maluku Utara, Sulawesi Tengah, Sulawesi Selatan, Kalimantan Tengah, Lombok, Sumatra Barat dan sebagainya yang rawan konflik dan kekerasan, masyarakat Sulut dikenal mampu me-*manage* potensi konflik dengan baik sehingga tidak berubah menjadi kekerasan komunal. Kekerasan (*violence*) adalah "*unresolved conflict*," tegas sarjana perdamaian John Paul Lederach dalam bukunya yang sangat menarik *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Dengan kata lain, kekerasan—apapun jenisnya termasuk "kekerasan berbasis agama"—terjadi karena individu atau kelompok tertentu tidak mampu menyelesaikan konflik yang *inherent* dalam setiap manusia itu dengan cara-cara "*civil*" dan dialog. Singkatnya, kekerasan merupakan buah dari konflik yang tak terselesaikan.

David Henley, Maria Schouten, dan Alex Ulaen dalam sebuah tulisan berjudul "*Preserving the Peace in Post-New Order Minahasa*" (dalam Nordholt dan van Klinken, ed. 2007: 307-326) membuat ulasan menarik tentang fenomena Sulut ini. Mereka berargumen bahwa kolaborasi antara "*civil state*" (baca, pemerintah setempat yang menjunjung tinggi keadaban) dan "*civil society*" berbasis agama (terutama institusi Kristen, lebih khusus lagi jaringan Gereja Masehi Injili Minahasa) adalah kunci sukses pemeliharaan perdamaian dan toleransi di provinsi yang berjuluk "*the land of smiling people*" ini.[1] Terlepas dari faktor demografi yang relatif homogen (lebih dari 70% penduduk Sulut adalah etnis Minahasa) dan kemajuan ekonomi

(Sulut adalah salah satu provinsi termakmur selain Jakarta, Bali, dan Riau), kerja sama positif masyarakat-negara (*state-society cooperation*) khususnya kelompok dan institusi keagamaan dan lembaga pemerintah memang menjadi kunci sukses terwujudnya sebuah tatanan sosial (*social order*) yang egaliter, damai, toleran, dan pluralis tidak hanya di Sulut tapi juga di berbagai negara (cf. Hefner 1998). *State-society synergy*, meminjam istilah Peter Evans (1997), juga menjadi medium ampuh terciptanya apa yang dalam literatur anthropologi politik disebut *citizenship culture* yang berbasis pada nilai-nilai *civility*, *equality*, dan *pluralism* serta alat penting untuk mengstabilkan sebuah bangsa dan menciptakan *democratic peace*.

Dalam menyebarkan wawasan dan nilai-nilai keagamaan, GMIM juga menekankan kepada jemaat-nya tentang pentingnya makna perdamaian dan sikap toleransi dalam hidup beragama, berbangsa, dan bernegara. Hasilnya? Kontras dengan beberapa daerah lain di Indonesia (juga di berbagai negara) di mana agama dijadikan sebagai alat untuk memobilisasi massa guna mengganyang kelompok agama atau sekte tertentu, di Sulut agama menjadi medium dan sumber perekat antar kelompok dan etnis keagamaan yang berlainan. Berbeda dengan provinsi Maluku, Maluku Utara, atau Sulawesi Tengah di mana agama telah "dieksploitasi" oleh kelompok tertentu baik dalam level "*state*" maupun "*society*" untuk menyokong kerusuhan horizontal dan kekerasan sosial (lihat misalnya Sidel 2006, Wilson 2008, dan Aragon 2001), di Sulut agama menjadi sumber inspirasi pembangunan perdamaian (*peacebuilding*) dan *civic pluralism* yang mampu mengeliminasi konflik sektarian. Ini klop dengan slogan Sulut: "*Torang samua basudara, baku-baku bae, baku-baku sayang*."

Agama memang seperti pedang bermata dua. Satu sisi agama bisa menjadi sumber ilahi untuk membangun perdamaian global dan merajut persaudaraan universal yang dilandasi semangat saling mencintai dan toleran, akan tetapi di pihak lain agama juga bisa menginspirasi pemeluknya untuk melakukan kejahatan, kekerasan, dan terorisme. Bahkan Hans Kung, presiden *Stiftung Weltethos* (the Foundation for a Global Ethics), sebuah lembaga internasional yang bertujuan untuk membangun dialog antar agama dan perdamaian global, dalam salah satu karyanya *Christianity and the World Religion* (1986: 442) menulis dengan getir bahwa "*the most fanatical and*

cruelest political struggles are those that have been colored, inspired, and legitimized by religion." Mungkin Hans Kung terlalu berlebihan ketika merumuskan agama sebagai sumber malapetaka paling kejam dalam sejarah kemanusiaan. Rasisme, *ethnocentrism*, dan ideologi adalah anak kandung zaman yang kita tahu juga menjadi faktor penting dalam proses penciptaan "sejarah kegelapan" yang menelan jutaan korban manusia.

Tetapi Hans Kung yang juga profesor *ecumenical theology* di Universitas Tubingen, Jerman ini jelas tidak sedang berilusi ketika menyatakan agama sebagai sumber inspirasi paling bengis dalam sejarah politik manusia yang berebut kekuasaan. Kita harus akui secara jujur dan penuh penyesalan bahwa agama menjadi elemen penting bagi munculnya kekerasan komunal di tingkat internasional dewasa ini mulai Irlandia Utara, Arab, Timur Tengah, Balkan, Sudan, Pakistan, Afghanistan, India, Bangladesh, sampai Indonesia. Gerakan ekstremisme Sikh, nasionalisme Hindu, dan komunalisme Islam di India, perang antara kelompok Buddha Sinhala dengan Hindu Tamil di Sri Lanka, pertempuran antara kelompok nationalis Katolik dan unionis Protestan di Belfast, kekerasan antara militan Shi'ah dan Sunni di Iraq, kaum Yahudi Israel versus muslim Palestina, atau kerusuhan antara muslim dan Kristen di Ambon dan Poso adalah sedikit contoh betapa agama telah menjelma menjadi "sumber konflik" memilukan. Fakta "perang agama" ini belum termasuk tak terhitung data mengenai aksi-aksi vandalisme, terorisme, kerusuhan, penghinaan, pengrusakan, dll seperti yang secara rutin dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI) dan beberapa elemen Islam radikal di Indonesia. Juga data ini belum termasuk sejarah gelap "perang agama" masa lalu yang terjadi dalam tradisi Islam, Kristen, Yahudi dan agama-agama besar lain.

Ahli Islam dan Timur Tengah, Mark Juergensmeyer dalam salah satu karyanya, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* telah mendokumentasikan dengan baik data-data kekerasan agama kontemporer yang diwarnai, diinspirasi, dan dilegitimasi oleh "agama-agama dunia," untuk meminjam istilah Max Weber, mulai Islam, Protestan, Katolik, Yahudi, Buddha, Hindu, Sikh, dll. Agama bisa menjadi mesin pembunuh dan perusak yang sadis, kata Juergensmeyer, karena ia memuat teks, ajaran, doktrin, slogan, jargon, simbol, adat-istiadat, dlsb yang mampu mengilhami,

mendorong, dan menggerakkan para pelaku agama untuk melakukan tindakan kejahatan kemanusiaan yang kejam dan brutal, meskipun, ironisnya, para pelaku kriminalitas itu sendiri menganggapnya sebagai "perbuatan mulia" yang berpahala dengan ganjaran surga. Kasus-kasus kekerasan dan kerusuhan (berbasis) agama yang dilakukan beberapa organisasi Islam militan di Indonesia[2] adalah salah satu contoh nyata bagaimana wacana dan ajaran keagamaan serta simbol-simbol keislaman telah "diperkosa" oleh para "oknum" muslim untuk dijadikan sebagai "legitimasi teologis" guna melibas individu dan kelompok agama tertentu yang mereka anggap sesat, kafir, jahil, dlsb. Agama memang tidak memiliki tulang sehingga bisa dibolak-balik oleh para pelaku agama.

Tetapi harap juga dicatat bahwa selain agama memiliki "sisi buruk" atau "dimensi negatif" yang bisa menginspirasi lahirnya tindakan kejahatan dan kekerasan, agama juga memuat aspek-aspek baik dan positif yang bisa dijadikan sebagai "*common groun*d" dan "fondasi teologis" untuk membangun hubungan antar dan intra agama yang lebih sehat, dinamis, berkualitas, dan manusiawi yang penuh dengan semangat toleransi dan pluralisme seperti yang dengan tepat dikemukakan Richard Solomon, presiden United States Institute of Peace: "*while religion can and does contribute to violent conflict, it also can be powerful factor in the struggle for peace and reconciliation*" (Smock, ed. 2002: viii).

Pernyataan Solomon ini, sekali lagi, sekadar untuk menegaskan watak "ambiguitas" sebuah agama atau apa yang oleh sejarawan Scott Appleby disebut "*the ambivalence of the sacred*" (Appleby 2000), yakni satu sisi agama bisa dijadikan sebagai sumber kekerasan, perang, kerusuhan, kebencian, permusuhan dst tetapi pada saat yang sama ia bisa dijadikan sebagai medium untuk menggerakkan perdamaian, cinta-kasih, harmoni, dan aksi-aksi kemanusiaan yang mulia seperti dipraktekkan komunitas Taize, Mopuya, Quaker, Mennonites, Muslim Peacemakers, dan masih banyak lagi. Agama bisa berperan sebagai "faktor pembelah" (*divide factor*) yang mengerikan seperti dalam beberapa kasus tragis dewasa ini yang terjadi di Palestina, Israel, Sudan, Kashmir, Irlandia Utara, Bosnia, Kosovo, Nigeria, dlsb, tetapi juga bisa berfungsi sebagai "elemen pemersatu" (*unite element*) yang *powerful* atas kelompok-kelompok agama yang terbelah dan tercerai-berai akibat perang dan kekerasan

seperti yang dilakukan dengan tulus oleh Desmond Tutu di Afrika Selatan, Mohandas Ghandi di India, Badsyah Khan di Pakistan, Abuna Elias Chacour di Israel dan Palestine, William Lowrey di Sudan, Roy Magee di Irlandia Utara, Father Sava Janjic di Kosovo, Imam Muhammad Ashafa di Nigeria, dlsb.

Kisah-kisah heroik para "*religious peacemakers*" di berbagai negara dewasa ini yang dengan tulus dan kerja keras mengerahkan potensi agama demi terwujudkan perdamaian global dapat dibaca dalam sebuah buku yang diedit oleh David Little, *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*. Buku *Religion and Peacebuilding* yang diedit oleh Harold Coward dan Gordon Smith juga berisi kumpulan tulisan menarik mengenai potensi dan kontribusi positif agama (beserta para aktornya) kaitannya dengan *democratic civility*, pluralisme, dan pembangunan perdamaian (*peacebuilding*) di berbagai negara. Kontras dengan *Terror in the Mind of God*-nya Juergensmeyer yang mengeksplorasi femonena global kekerasan agama, *Religion and Peacebuilding*-nya Coward dan Smith menjlenterehkan peran positif agama dalam mewujudkan *democratic peace, nonviolent movements,* dan dialog antar-peradaban. Selain berisi ulasan teoretik mengenai akar-akar tradisi agama terhadap konsep dan gagasan "pluralisme demokratis" (ini istilah Abdulaziz Sachedina) dan *peacebuilding*, buku ini juga mengulas kontribusi *religious peacemakers* dan aktor agama dalam proses resolusi konflik di Bosnia, Afrika Selatan, Kamboja, Irlandia Utara, dll. Para kontributor buku ini seperti Marc Gopin, Judith Berling, Rajmohan Gandhi, David Little, Scott Appleby, Gordon Smith, Patrick Grant, dlsb juga dikenal tidak hanya sebagai ahli agama dan "sarjana perdamaian" tetapi juga praktisi resolusi konflik (Coward dan Smith 2004).

Agama bisa melahirkan tindakan kemanusiaan yang positif karena ia bisa menjadi "sumber makna" dan kebijakan (*a source of meaning and wisdom*). Agama menanamkan pada para pemeluknya apa yang oleh antropolog Clifford Geertz disebut "vitalitas moral" yang hadir karena manusia (para pemeluk agama) yakin dan komitmen pada esensi "Realitas yang fundamental." Keyakinan pada "Realitas yang fundamental" inilah yang menjadikan agama bisa menjadi "sumber makna" bagi pemeluknya yang pada gilirannya mampu menjadi kekuatan penggerak aksi-aksi kemanusiaan yang

berbudaya dan beradab. Selain itu, agama juga berisi ajaran, doktrin, teks, dan simbol-simbol yang positif dan mencerahkan yang bisa dijadikan sebagai "*common values*" dan basis untuk membangun dialog peradaban antar kemanusiaan yang kondusif dan prospektif. Dalam konteks bangsa Indonesia yang sangat kompleks dan majemuk, cara pandang keagamaan yang toleran, pluralis, dan *peaceful* sangat diperlukan untuk menjaga kosmos dan bumi pertiwi agar tidak tenggelam dalam jurang pertikaian, kekerasan, dan peperangan.

Penegasan ini penting mengingat masalah kebebasan beragama, perdamaian, toleransi, dan pluralisme agama dewasa ini—termasuk di negara-negara yang mayoritas Muslim dan berbasis Islam seperti Arab Saudi, Mesir, Pakistan, Iran, dan Indonesia—sedang dalam tahap memprihatinkan. Cermin atas rendahnya kesadaran (sebagian) kaum muslim dalam hal kebebasan beragama dan sikap toleran-pluralis ini terlihat dalam *International Religious Freedom Report 2008* yang dikeluarkan Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State dan juga beberapa lembaga *survey* terkemuka di AS seperti The Pew Forum on Religion and Public Life dan Freedom House. Tragisnya, di Indonesia khususnya, banyak umat beragama baik muslim maupun non-Muslim yang salah baca dalam menilai konsep pluralisme. Beberapa kelompok Kristen konservatif misalnya menganggap wacana pluralisme sebagai ancaman atas identitas, sendi-sendi dan nilai-nilai kekristenan yang mereka yakini kebenarannya mutlak dari Tuhan, mengancam doktrin evangelisme dan misionarisme, dll, karena itu mereka juga menyerang kelompok Kristen moderat-pluralis dan menganggap mereka telah menyeleweng dari ajaran tradisional Kristen.

Kelompok keislaman tertentu di Tanah Air juga merasa terancam dengan paham pluralisme yang mereka baca sebagai penegasian kebenaran agama Islam. Bahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara serampangan menyamakan pluralisme dengan sinkretisme—sebuah pencampuradukan paham keagamaan, penyamarataan doktrin kebenaran yang secara esensial, menurut mereka, bertentangan dengan Islam sebagai "satu-satunya jalan kebenaran" (klaim yang sama juga dilakukan para pengikut agama lain). Dalam fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama bernomor 7/Munas VII/MUI/11/2005 ada penjelasan tentang perspektif MUI

tentang pluralisme agama sebagai berikut:

> "Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua agama akan masuk dan berdampingan di surga."

Setelah mendefinisikan "pluralisme agama," MUI—dalam hal ini Komisi Fatwa—kemudian mengharamkan umat Islam untuk mengikuti "ajaran" pluralisme agama karena paham ini mereka anggap berlawanan dengan ajaran Islam.[3] Beberapa ayat Alquran yang "seirama" dengan semangat eksklusif MUI pun dinukil sebagai pembenar dan stempel teologis tanpa memperhatikan konteks sosiologis, sejarah, dan ragam tafsir ayat-ayat tadi (selanjutnya lihat di http://www.mui.or.id/mui_in/fatwa.php?)

Kedua kelompok konservatif Kristen dan Islam ini—termasuk MUI—sejauh yang saya tahu telah "salah baca" (*misreading*) dan salah pengertian (*misunderstanding*) terhadap konsep dan paham pluralisme. Webster's *Third International* mendefinisikan pluralisme sebagai sikap atau cara pandang untuk merespon fakta pluralitas (*diversity*). Jelasnya, pluralisme berarti (1) "*a state of society in which members of diverse ethnic, religious, racial, or social groups maintain an autonomous participation in and development of their traditional culture or special interest within the confines of a common civilization; [and] (2) a concept, doctrine, or policy advocating this state*" (dikutip dari Hutchison 2004: 4). Di Amerika Serikat, menurut Hutchison (*ibid*: 5), kata "*diversity*" berakar sejak paruh pertama abad ke-19, sementara "*pluralism*" baru muncul pada paruh kedua abad ke-20 sebagai reaksi atas realitas kemajemukan agama-agama di AS itu.

Menurut pakar pluralisme, Thomas Banchoff yang juga direktur Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs, definisi "pluralisme agama" sangat variatif. Dalam teologi, kata Banchoff, kata ini mengandung makna harmoni, konvergensi, dan kompatibilitas lintas tradisi agama. Dalam perspektif teologi,

"pluralisme agama" adalah lawan dari "eksklusivisme agama." Sementara itu dalam konteks sosiologi, kata pluralisme mengacu pada pengertian "*the diversity of different religious traditions within the same social or cultural space*" (Banchoff 2008: 4-5). Thomas Banchoff yang juga profesor di Georgetown University itu lebih lanjut memandang pluralisme tidak semata-mata sebagai salah satu bentuk respon positif atas fakta pluralitas seperti dikemukakan oleh Hutchiston di atas tetapi melihatnya sebagai interaksi damai (*peaceful interaction*) para aktor agama baik dengan sesama *religious actors* maupun dengan aktor masyarakat dan negara atas agenda-agenda sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Singkatnya, pluralisme agama tidak hanya "reaksi" tetapi juga "interaksi." "*Religious pluralism*," tulis Banchoff, "*denotes a politics that joins diverse communities with overlapping but distinctive ethics and interests*." Dalam proses interaksi itu bisa saja syarat konflik. Tapi pluralisme agama berakhir ketika kekerasan mulai (Banchoff 2008: 5).

Penjelasan lebih rinci dan menarik tentang pluralisme ini diberikan oleh Profesor Diana Eck dari Harvard Divinity School. Paparan Diana Eck tentang pluralisme agama ini penting untuk diulas di sini karena reputasi Eck yang tidak diragukan lagi dalam studi pluralisme dan dialog agama. Eck pernah menulis buku cemerlang: *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*. Buku yang memenangkan Melcher Book Award ini tidak semata-mata berisi kumpulan refleksi *spiritual journey* penulis tetapi lebih dari itu *Encountering God* berisi panggilan pentingnya dialog antar-agama sekaligus argumen-argumen teologis tentang vitalitas pluralisme sebagai basis dialog agama. Karena itu tidak berlebihan jika Karen Armstrong, penulis *A History of God*, mengatakan: "*There cannot be a wiser or more authoritative guide to this challenging world of diverse spirituality than Diana Eck*."

Menurut Eck yang memimpin *Pluralism Project* ini pluralisme berbeda dengan *plurality* atau *diversity* (keberagaman). *Diversity*, kata Eck, adalah pluralitas yang alami, *basic, simple, colorful, splendid*, dan *given* sifatnya. Sementara pluralisme adalah sebuah proses pergumulan yang bertujuan menciptakan sebuah "masyarakat bersama" (*common society*) yang dibangun atas dasar pluralitas atau ke-bhineka-an itu. Diana Eck yang juga profesor *comparative religion and Indian studies* di Harvard University ini memberi contoh di salah

satu negara bagian AS, Maryland, tepatnya di sebuah jalan di Silver Spring terdapat berbagai tempat ibadah yang berdekatan seperti Vietnamese Catholic church, Cambodian Buddhist temple, Ukraine Orthodox church, Muslim Community Center, Disciples of Christ church dan Mongol Mandir Hindu temple. Di Desa Mopuya, Sulawesi Utara seperti saya singgung di awal tulisan ini, juga terdapat berbagai bangunan tempat ibadah seperti masjid, kuil, dan gereja dari berbagai denominasi Kristen yang dibangun di satu kompleks persis seperti terjadi di Maryland ini.

Fenomena di Maryland dan Mopuya ini adalah contoh diversitas (*diversity*) atau pluralitas (*plurality*). Fenomena "pluralitas agama" bisa dijumpai di mana saja apalagi di kota-kota kosmopolitan dari Boston sampai Jakarta, dari London sampai Denpasar di mana orang dari berbagai latar belakang agama dan budaya bisa berkumpul, bercengkerama, dan makan-minum bersama di sebuah kafe atau restoran misalnya, akan tetapi tanpa *engagement* (baca, dialog intensif atau pergumulan terus-menerus) antara satu komunitas dengan lainnya, kata Eck, maka pluralitas itu tidak akan menjadi pluralism. Eck menulis, "*religious pluralism requires active positive engagement with the claims of religion and the facts of religious diversity. It involves not the mere recognition of the different religious traditions and the insuring of their legitimate rights, but the active effort to understand differences and commonality through dialogue*" (Eck 2003: 192). Jadi salah satu kata kunci untuk memahami pluralisme adalah "pergumulan kreatif-intensif" terhadap fakta pluralitas itu atau dalam istilah Banchoff "*peaceful interaction*." Tidak seperti pluralitas (kemajemukan) yang merupakan pemberian atau anugerah Tuhan (*given),* pluralisme adalah sebuah "prestasi" (*achievement*) bersama dari kelompok agama dan budaya yang berlainan untuk menciptakan apa yang oleh Eck disebut *common society.*

Lebih lanjut Eck memberi lima karakteristik utama konsep pluralisme. Penjelasan Eck mengenai lima ciri mendasar atau definisi pluralisme ini penting untuk dijabarkan dalam tulisan ini agar konsep pluralisme bisa lebih mudah dikenali dan dipahami sehingga tidak menimbulkan "salah tafsir." Pertama, pluralisme berbeda dengan pluralitas. Pluralisme adalah "*the energetic engagement with diversity*"—atau katakanlah, sebuah pergumulan intensif terhadap

fakta keberagaman atau pluralitas itu. "*Pluralism is not the sheer fact of plurality alone, but is active engagement with plurality*," tulis Eck (2003: 191). Di sini pluralisme bisa dibaca sebagai tafsir atas pluralitas atau evaluasi atas diversitas budaya dan agama sebagaimana "paham" eksklusivisme, multikulturalisme, relativisme dan sebagainya yang juga merupakan interpretasi atas kemajemukan (dan juga kemodernan). Kedua, pluralisme tidak sekadar toleransi, melainkan proses pencarian pemahaman secara aktif menembus batas-batas perbedaan (*active seeking of understanding across lines of difference*).

Penjelasan Eck yang membedakan pluralisme dari toleransi ini berbeda dengan Adam Seligman, sosiolog dari Boston University yang memimpin Tolerance Project (bandingkan dengan "Pluralism Project"-nya Eck), yang secara teoretis tidak membedakan konsep toleransi dan pluralisme. "Proyek Toleransi"-nya Seligman yang juga editor buku *Essays on the Religious Roots of Tolerance* ini menggali akar-akar tradisi dan budaya toleransi dalam Islam, Kristen, dan Yahudi, ketiga agama bersaudara dalam kluster "Abrahamic Religions" tapi tragisnya sering bermusuhan satu sama lain. Tiga daerah dipilih untuk melaksanakan proyek riset ini: Berlin, Sarajevo, dan Jerussalem. Sengaja dipilih tiga kawasan ini karena, menurut Seligman, di tiga area ini tumbuh subur spirit kebencian, permusuhan, dan intoleransi. Berlin adalah kota dimana Hitler mempropagandakan kampanye anti-Yahudi, Sarajevo juga menjadi saksi bisu kekejaman Kristen Ortodoks terhadap kaum muslim, sementara Jerussalem lama dikenal sebagai "medan pertempuran" dan arena perebutan kekuasaan pengikut Islam, Kristen, dan Yahudi. Kini Jerusalem juga menjadi sumber konflik Palestina-Israel. Menggali akar-akar toleransi dan pluralisme agama di kawasan "konflik agama" tentu sangat menantang. Tapi bagi Seligman, ide-ide toleransi dan pluralisme memang harus digali dan dikembangkan "dari dalam" tradisi agama itu sendiri atau katakanlah *approach from within* dan bukan berangkat dari prinsip dan gagasan sekuler dan liberal ala Pencerahan Eropa yang bertumpu pada konsep *citizenship,* individualisme, dan *polity*. Jadi "Tolerance Project" yang dipimpin Seligman ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan mengeksplorasi sumber-sumber toleransi dan pluralisme yang *inherent* dalam tradisi Islam, Kristen, dan Yahudi (Seligman 2003; cf. Smith-Christopher, ed. 2005; cf. Coward dan Smith, eds. 2004).

Selanjutnya, ketiga, masih menurut Eck, pluralisme bukan relativisme, tetapi *the encounter of commitment*. Dalam paradigma baru pluralisme bukan berarti seseorang harus menanggalkan identitas keagamaan dan komitmennya terhadap agama tertentu, melainkan inti dari pluralisme adalah perjumpaan komitmen untuk membangun hubungan sinergis satu dengan yang lain. Seorang pluralis bukan berarti tidak mengakui eksistensi perbedaan agama sebab perbedaan itu adalah natural, intrinsik, dan *given* (*sunatullah*) yang tidak bisa dihindari, akan tetapi perbedaan agama itu dijadikan sebagai sumber bagi hubungan agama yang sehat, sebagai kekuatan pemersatu, bukan sebaliknya melihat perbedaan itu sebagai faktor pemecah (*divider*) yang mengancam identitas keagamaan dan kebudayaan tertentu. Dalam konteks ini, seorang pluralis akan memandang agama sebagai "*unite factor*" ketimbang "*divide one*." Prasyarat *real commiment* ini membedakan konsep pluralisme dari relativisme. Dalam relativisme tidak ada sikap komitmen hanya sebatas keterbukaan sementara pluralisme mengsyaratkan keduanya.

Keempat, pluralisme berbeda dengan sinkretisme. Jika pluralisme mengandaikan *mutual respect* dan dibangun di atas basis saling menghormati dan menghargai perbedaan dan keunikan masing-masing tradisi agama, sinkretisme adalah sebuah kreasi agama baru dengan mencampuradukkan aneka elemen dari berbagai tradisi agama yang berbeda. Ada banyak contoh dari "agama sinkretik" ini, misalnya New Age yang dalam batas tertentu merupakan sinkretisme informal agama yang "ajaran"-nya diambil dari berbagai tradisi: ritual Native American, yoga Hindu, meditasi Budha, sistem pengobatan Ayuverdic, mistisime Kristen, dan Sufisme Islam. Baha'i Faith juga bisa dikategorikan sebagai agama sinkretik mengingat karakter keagamaanya yang merupakan perpaduan dari unsur-unsur Islam, Kristen, Budha, dan Yahudi. Demikian pula Kejawen ataupun Kebatinan bisa dianggap sebagai sinkretisme karena ada unsur-unsur Islam, Hindu, Buddha, dan spiritualitas lokal di dalamnya. Jika sinkretisme dipahami sebagai pencampuradukan berbagai elemen keagamaan dan kebudayaan yang berlainan, maka sesungguhnya semua agama di dunia ini adalah "sinkretik" dalam pengertian tidak ada agama yang *pristine* atau murni turun langsung dari langit dengan sejumlah paket ajaran. Setiap agama tumbuh dan berkembang melalui proses penyerapan dan sintesis dari tradisi,

agama, dan kebudayaan lain. Jamak diketahui bahwa Islam juga merupakan "sinkretisme" dari berbagai agama, tradisi, dan budaya Arab, Quraisy, Yahudi, Kristen, dlsb. Dari sini maka jelas pluralisme bukanlah sinkretisme seperti secara naif dipahami MUI dan berbagai elemen agama penentang pluralisme.

Kelima, karakteristik pluralisme terakhir yang dipaparkan Diana Eck, pluralisme dibangun diatas basis dialog antar-agama. Bahasa pluralisme adalah bahasa dialog dan perjumpaan, *take and give, criticism and self-criticism* (lebih rinci lihat Eck 2003: 166-199; cf. Boase, ed. 2005: 41-46). Dialog agama ini, kata Eck, baik dialog antar atau intra-agama menjadi "ruh" dan basis utama pluralisme. Tanpa dialog pluralitas tradisi agama, budaya dan etnisitas hanya akan menjadi, meminjam istilah Eck, "*an array of isolated encampments,*" di mana masing-masing regu (kemah) mengibarkan bendera berbeda dan hanya bertemu temporal dan formalitas. Para tokoh agama—ulama, pendeta, bikku, pastor dst—bisa saja melakukan doa bersama, makan bersama, ziarah bersama, kemah bersama, nonton film bersama, jalan sehat bersama, dan seterusnya, akan tetapi tanpa dialog nyata semua itu hanya akan menjadi sebatas "*icons of diversity*" bukan "*instruments of relationship*" (Boase, ed.: 46). Dialog berarti berbicara sekaligus mendengarkan, dan proses dialog itu harus mengungkapkan *common understanding* dan fakta-fakta perbedaan dengan sikap hormat dan saling menghargai. Perlu juga dicatat bahwa dialog berbeda dengan debat. Dalam dialog target yang hendak dicapai adalah *mutual understanding* bukan saling mengalahkan seperti dalam debat. Tidak ada kalah-menang dalam dialog.

Inilah saya rasa makna ketika Alquran menegaskan "bahwa diciptakannya manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah untuk saling mengenal" (Q. 49:13). Kalimat "berbangsa-bangsa" (*syu'uban*) dan "bersuku-suku" (*qaba'il*) adalah fakta *diversity* atau *plurality* sementara "untuk saling mengenal" (*ta'aruf*) adalah pemahaman tentang "dialog" lintas agama dan budaya sebagai jembatan pluralisme. Karena itu fakta pluralitas itu baru bisa dipahami jika kita umat beragama memiliki komitmen untuk berdialog yang merupakan ruh pluralisme. Di sinilah dialog bisa dimengerti sebagai "*a way of knowing or understanding*." Dalam kerangka pemikiran ini, pluralisme memang setingkat lebih tinggi

dari toleransi. Dalam toleransi tidak dibutuhkan pengetahuan (*knowledge*) dan pemahaman (*understanding)* atas "yang lain" sementara pluralisme mensyaratkan keduanya: pengetahuan sekaligus pemahaman atas tradisi agama dan budaya komunitas agama lain. Dengan demikian orang yang bersikap toleran belum tentu pluralis. Meskipun toleransi itu baik dan perlu dalam hubungan antar-agama, tetapi tidak cukup kuat sebagai landasan dialog intra dan antar-agama. Sebab "budaya toleransi" (*culture of tolerance*) ini masih rawan dan rapuh untuk disusupi dan diprovokasi pihak-pihak tertentu yang memiliki kepentingan agama, ekonomi, dan politik. Dalam banyak hal hubungan inter dan antar-agama di Indonesia dan di manapun saat ini masih berada pada level toleransi ini belum sampai ke tahap pluralisme. Oleh karena itu dibutuhkan dialog agama yang konstruktif dan kontinu sebagai jembatan atau jalan menuju masyarakat agama pluralis.

Tentang dialog agama ini, saya pernah menulis secara khusus di rubrik "Bentara," *Kompas* (8 September 2008). Tapi ada baiknya saya ulas kembali wacana dialog agama itu dalam tulisan ini. Pertanyaan yang menggelisahkan saya berkaitan dengan diskursus dialog agama ini adalah mengapa hubungan antaragama dan kepercayaan di Indonesia masih diselimuti ketegangan, kecurigaan, dan kekerasan padahal lembaga-lembaga dialog antar-iman (*interfaith dialog*) atau LSM yang bergerak di bidang *cross-cultural studies* menjamur di mana-mana tidak hanya di Jakarta tapi juga di kota-kota kecil di Indonesia bahkan pemerintah Indonesia juga sudah memprakarsai pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB)? Adakah yang salah dalam desain dialog agama selama ini?

Pertanyaan ini penting saya kemukakan mengingat relasi antar dan intra-agama di negeri muslim terbesar di planet ini sedang dalam kondisi mengkhawatirkan yang ditandai dengan munculnya berbagai aksi kekerasan berbasis agama pasca tumbangya Orde Baru (lihat misalnya dalam Sidel 2006; Aragon 2001; Nordholt dan van Klinken 2007). Istilah kekerasan agama atau kekerasan berbasis agama (*religious-based violence*) ini tidak hanya mengacu pada pengertian apa yang oleh sarjana dan praktisi perdamaian Johan Galtung disebut *direct/physichal violence* seperti kerusuhan, penyerangan, pengrusakan, pembakaran, dll terhadap pengikut dan properti komunitas agama tertentu saja tetapi juga *cultural violence* atau *symbolic*

violence (ini istilah Pierre Bourdieu) berupa pelecehan, stigmatisasi, penghinaan, atau penyesatan terhadap kelompok agama/kepercayaan tertentu. Sejumlah kasus kekerasan berbasis agama yang mewarnai Indonesia dewasa ini seperti yang menimpa atas Ahmadiyah, Shi'ah, Islam Jama'ah, dan beberapa sekte agama lokal tentu saja sangat mengkhawatirkan masa depan hubungan agama-agama, *interfaith dialog* dan *religious peacebuilding* di negeri ini padahal dialog agama, seperti dikatakan Richard Solomon, Presiden United States Institute of Peace (USIP), adalah salah satu basis utama bagi terciptanya pembangunan perdamaian abadi (*enduring peacebuilding*) (Smock, ed. 2002).

Dialog agama yang dimaksud dalam tulisan ini tentu saja bukan *face-to-face conversations* dalam seminar, diskusi, simposium, workshop, lokakarya, atau dalam forum-forum debat publik formal yang melibatkan berbagai kelompok keagamaan, melainkan proses komunikasi yang terus-menerus untuk memahami pemikiran, *worldviews*, ajaran, tradisi, budaya, pemahaman, sistem kepercaya-an, dan filosofi hidup komunitas keagamaan lain (*outsiders*). Pada konsep yang paling dasar dan sederhana, arti dialog agama (baik dalam konteks dialog antar-agama atau dialog intra-agama) adalah simpel: masing-masing individu dan kelompok yang berbeda agama atau mazhab pemikiran itu bertemu dalam sebuah ruang atau forum untuk melakukan pembicaraan. Tetapi karakter pertemuan dan tujuan pembicaraan ini tidaklah sesimpel seperti yang kita bayangkan karena syarat dari sebuah dialog agama—seperti dipaparkan Leonard Swidler, profesor dialog antar-agama dari Temple University—adalah masing-masing partisipan harus berniat tulus dan memiliki komitmen kuat untuk mempelajari dan memahami argumen dan perspektif pemikiran keagamaan kelompok lain. Selama syarat ini belum terpenuhi, maka sesungguhnya dialog agama itu tidak pernah terwujud meskipun lembaga-lembaga *interfaith dialog* bertebaran di mana-mana.

Lebih lanjut, tujuan dialog adalah untuk meningkatkan pe-mahaman atas diri dan "yang lain" bukan kesuksesan argumen melawan yang lain seperti umumnya dalam debat. Semangat yang dicari dalam sebuah dialog adalah *common values and strenghts* yang bisa dijadikan sebagai pedoman bersama atau solusi bersama untuk membangun hubungan keagamaan yang sehat dan saling memahami

dalam keberbedaan, dan bukannya kelemahan masing-masing kelompok yang kemudian dipakai untuk menyerang balik lawan. Dalam dialog, bertanya adalah untuk meningkatkan pemahaman bukan menjatuhkan lawan seperti umumnya dalam debat. Jadi dialog berangkat dari komitmen yang tulus masing-masing individu/ kelompok keagamaan untuk menyelesaikan perbedaan dan konflik dengan "kepala dingin" meskipun hati begitu mendidih. Harap dicatat bahwa materi dalam dialog agama ini tidak hanya mengungkapkan persamaan (*similarities*) tetapi juga perbedaan (*differences*) masing-masing kelompok keagamaan baik menyangkut nilai, doktrin, tradisi, kultur, teks, simbol, wacana, sejarah, wawasan, dan pemahaman keagamaan dengan dilandasi semangat saling menghargai keunikan dan perbedaan masing-masing kelompok keagamaan. Janganlah perbedaan-perbedaan itu ditaruh di dalam loci, diletakkan di bawah meja, dan digembok karena perbedaan itu bisa menjadi sumber konflik, kekerasan, dan pertikaian.

Banyak praktisi dialog agama yang menganggap perbedaan-perbedaan agama (*religious differences*) tadi sebagai sesuatu yang tabu dan haram untuk diungkap ke permukaan karena menganggap hal ini bisa menghambat proses relasi antar-agama. Karena itu mereka menyimpan rapat-rapat perbedaan-perbedaan agama itu kemudian ditaruhnya dalam gudang atau bila perlu dibuang di keranjang sampah. Sebaliknya, mereka lebih mengapresiasi sisi persamaan-persamaan keagamaan (*religious commonalaties*) karena beranggapan hal ini bisa menjadi perekat, dasar, dan fondasi untuk membangun hubungan antarumat beragama yang harmonis dan *peaceful*. Saya ingin menyebut model dialog semacam ini sebagai "*harmony model*" karena tujuan melakukan dialog agama jenis ini, pada dasarnya, hanya untuk menciptakan harmoni antar-agama. Dialog agama "model harmoni" ini menghindari sekuat tenaga ajaran, teks, tradisi, dan wacana keagamaan yang berpotensi memunculkan konflik, *disharmony*, dan kekerasan agama.

Menjadikan persamaan dan *commonalities* sebagai basis dialog agama adalah perlu tetapi membicarakan perbedaan, sekali lagi dengan sikap elegan, saling menghargai, dan komitmen yang tulus untuk mencari "permahaman dari dalam," juga sangat vital dalam desain dialog agama. Jenis dialog agama yang mengungkapkan aspek-aspek persamaan sekaligus perbedaan agama ini bisa disebut

"kritis-empatik." Kritis karena desain dialog ini berusaha menyingkap secara jujur perbedaan-perbedaan masing-masing agama termasuk "bopeng-bopeng" sejarah keagamaan, akan tetapi semua itu dilakukan dengan sikap "empatik" dan spirit untuk saling memahami dan menghargai (*mutual understanding and respect*). Selama ini memang telah dilakukan upaya penyingkapan perbedaan-perbedaan keagamaan dan keberagamaan itu akan tetapi hal itu dilakukan dalam format monolog atau, kalau tidak, "debat kusir" yang diiringi sikap sinisme dan semangat penuh kebencian untuk menjatuhkan kelompok keagamaan lain di satu sisi dan meneguhkan kebenaran dan superioritas kelompok keagamaanya sendiri di pihak lain. Model dialog semacam ini tentu saja kontra-produktif dengan spirit dialog agama itu sendiri.

Ada juga yang mempelajari dan mendalami ajaran, teks, dan tradisi agama lain akan tetapi, lagi-lagi, semua itu dilakukan dengan motivasi atau niat untuk mencari kesalahan atau kelemahan agama itu. Ahmad Deedat, Ravi Zacharias, Robert Spencer, Bat Ye'or, Samuel Shahid, Daniel Pipes, Srdja Trifkovic, Paul Cook, sekadar menyebut beberapa nama beken, adalah contoh dari orang yang mempelajari agama tertentu tetapi dengan motif untuk merontokkan basis teologis dan menghancurkan citra agama itu, bukan untuk menyelami dan mencari "*wisdom*" dari agama yang mereka pelajari. Nama-nama di atas tentu saja berbeda dengan, misalnya, Huston Smith, Diana Eck, Hans Kung, Rabia Terri Harris, Peter Ochs, Daisaku Ikeda, Charles Lindholm, dll yang mempelajari agama dan komunitas agama lain dengan sikap empati dan semangat untuk mengetahui lebih jauh keunikan dan keragaman agama yang mereka pelajari.

Perlu juga diketahui bahwa definisi dialog agama bukan hanya terbatas pada perkataan melainkan juga perbuatan, misalnya tindakan antarkelompok agama untuk melakukan aksi-aksi kemanusiaan seperti kolaborasi lintas-agama untuk menangani kemiskinan, konflik kekerasan, kelaparan, bencana alam, pengungsian, dlsb. Model dialog agama ini oleh Mohamed Abu-Nimer, direktur Salaam Institute of Peace di Washington, D.C., disebut sebagai *humanity model* sementara Leo Swidler seorang sarjana dan praktisi dialog agama dari Temple University menyebutnya *practice model* (cf. Smock, ed., 2002). Banyak dialog agama jenis ini yang mampu

mentransformasi para pengikut agama yang semula sangat keras, fanatik, konservatif, *inward-looking*, *close-minded*, *ethnocentric*, dan militan kemudian menjadi lunak, terbuka, *open-minded, outward-looking*, toleran, dan berwatak pluralis. Mereka yang semula saling membenci, mencurigai, memusuhi, dan antipati bisa berubah menjadi saling menghargai, mencintai, dan empati satu sama lain. Mereka sadar bahwa jalan kekerasan dan watak konservatisme yang mereka tempuh hanyalah membuahkan sikap permusuhan, malapetaka, dan bencana kemanusiaan belaka.

Seorang teman saya yang kebetulan pendeta Mennonite dari Solo berkisah bahwa dia telah lama bekerja sama dengan salah seorang bekas "komandan jihad" pada waktu kerusuhan di Ambon dan Maluku (1999-2001) untuk membangun perdamaian dan rekonstruksi paska konflik serta menolong para korban kekerasan dan bencana alam seperti di Aceh dalam bentuk bantuan material maupun sarana-sarana non-material seperti pendampingan, *trauma healing*, pastoral, pelatihan transformasi konflik, dlsb. Si pendeta yang Tionghoa tadi bertutur bahwa setelah lama bergaul dan bekerja sama untuk aksi-aksi kemanusiaan, si mantan "komandan jihad" tadi kemudian menyadari kekhilafan yang ia lakukan selama ini dengan memusuhi non-Muslim. Ia kemudian berubah menjadi figur yang toleran dan pluralis. Rupanya "*dakwah bil hal*" tadi mampu mentransformasi kebencian menjadi cinta, kekasaran menjadi kelembutan, dan kekerasan menjadi perdamaian. Inilah contoh kecil dari bentuk "*humanity model*" atau "*practice model*" dialog agama. Di antara kisah-kisah sukses lain dialog agama untuk kemanusiaan yang *transforming, enlightening,* dan *inspiring* yang mampu menjadi medium pembangunan perdamaian global ini, al, dimuat dalam buku yang diedit Prof. David Little dari Universitas Harvard, *Peacemakers in Action* dan juga *People Building Peace* yang diedit oleh Paul van Tongeren.

Sejauh yang saya amati format dialog agama di Indonesia belum menunjukkan perubahan berarti. Memang lembaga-lembaga dialog agama menjamur di mana-mana dari Jakarta sampai kota-kota kecil kabupaten tetapi desain lembaga atau forum antar-agama itu sebetulnya bersifat monolog karena lembaga/forum *interfaith* tadi hanya diisi oleh orang-orang yang memiliki pemahaman keagamaan seragam. Sejauh ini belum banyak upaya dilakukan apa yang disebut

dialog agama dalam pengertian yang sesungguhnya seperti yang saya paparkan di atas dengan melibatkan "*the others*" atau "*out-groups*" yang berbeda visi, ideologi, interest, dan tujuan. Akibatnya, masing-masing kelompok agama seperti berada pada dua kutub ekstrem yang berlawanan: "moderat-progresif" vs "militan-konservatif." Dua gerbong kelompok keagamaan ini berjalan dalam rel mereka sendiri dengan agenda, strategi, taktik, cara, motivasi, kepentingan, dan tujuan sendiri-sendiri. Masing-masing kelompok ini juga meng-apresiasi teks, wacana, ajaran, tradisi, dan simbol-simbol keagamaan yang berlainan untuk mendukung gerakan dan aksi-aksi keagamaan yang mereka lakukan.

Ke depan, desain dialog agama harus diubah. Tantangan utama kaum moderat-progresif di Indonesia adalah mendesain kerangka dialog agama yang konstruktif dan produktif dengan melibatkan kelompok "militan-konservatif" atau "radikal-fundamentalis." "*One cannot build a bridge starting in the middle*," seru John Paul Lederach, intelektual dan praktisi perdamaian global, sebagai kritik atas model konvensional dialog dan pembangunan perdamaian berbasis agama (*religious peacebuilding*) yang hanya melibatkan faksi moderat. Antropolog Cynthia Mahmood yang pernah menulis buku tentang kaum militan Sikh, *Fighting for Faith and Nation: Dialog with Sikh Militants,* suatu saat mengatakan "*inviting the religious millitant groups in the peace process are fruitful and strategic, particularly when religious identities become main root causes for violent acts*" (*Science*, vol. 264: 1018-1019).

Di pihak lain, kelompok militan-konservatif juga harus mau membuka diri untuk terlibat dalam desain dialog agama ini serta menghentikan provokasi-provokasi menyesatkan yang bisa menyakitkan pihak lain dan memicu timbulnya kekerasan. MUI sebagai salah satu institusi keislaman penting di Tanah Air juga sudah saatnya untuk mengubah model monolog yang selama ini diterapkan dalam setiap upaya penyelesaiaan masalah keagamaan untuk diganti dengan format dialog agama yang membangun dan produktif dalam bingkai keragaman dan semangat untuk mencari solusi konstruktif yang tidak merugikan pihak lain. Sebagai wadah perkumpulan para ulama, sementara ulama sendiri adalah "pewaris para nabi" seperti dikatakan dalam sebuah hadis, MUI semestinya menjadikan perilaku Nabi Muhammad saw. yang terbuka, *peaceful*, toleran, dan pluralis

sebagai teladan, memberikan fatwa-fatwa yang menyejukkan dan menyatukan semua komponen keagamaan, dan bukannya mengeluarkan fatwa-fatwa yang memicu perpecahan dan kekerasan. Ormas-ormas Islam penting di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah juga harus menjadi motor proses dialog agama yang sehat dan konstruktif ini bukan malah menjadi penyokong aksi-aksi kekerasan dan anti-pluralisme. Akhirnya, para aktor negara (*state*) maupun masyarakat (*society*) harus bahu-membahu mewujudkan *public cultures of civility and pluralism* melalui aksi-aksi kebudayaan maupun kebijakan politik pluralis dan egaliter.

Untuk bisa mewujudkan idealisme dialog agama ini memang tidak mudah. Mantan guru saya, seorang sarjana muslim dan aktivis dialog agama yang juga profesor resolusi konflik dan *peace studies* di American University, Washington, DC, Mohammed Abu-Nimer jauh-jauh hari mengingatkan bahwa dialog agama adalah "bisnis yang sangat berbahaya" (Abu-Nimer 2000) akan tetapi ia buru-buru mengingatkan bahwa dialog agama dalam kerangka (*framework*) seperti yang saya paparkan di atas adalah jalan terbaik untuk menyelesaikan konflik kekerasan berbasis agama serta medium untuk membangun terciptanya apa yang oleh Diana Eck disebut "satu dunia," yakni sebuah persepsi tentang semua mahluk ciptaan Tuhan, tak terkecuali manusia—apapun latar belakang etnis dan agamanya—mempunyai hak hidup yang sama di dunia dan bumi ciptaan Tuhan ini. Konsep "satu dunia" ini, kata Eck, baru bisa terwujud jika berdasar pada "*stockpiling of trust through dialogue and the creation of relationships that can sustain both agreements and disagreements*" (Smock, ed. 2002: 6-7).

Merealisasikan idealisme "dialog antar-iman" dan "pluralisme agama" seperti saya paparkan di atas tentu saja membutuhkan kerja ekstra keras. Apalagi dalam banyak hal relasi antar-agama di Indonesia masih berada pada level toleransi bukan pluralisme, debat bukan dialog, atau "dialog formal" bukan "dialog substansial." Dalam banyak hal para tokoh agama juga hanya mau berbicara tapi kurang bersedia mendengarkan. Padahal dialog agama baru bisa berfungsi dengan baik kalau masing-masing pihak berkenan mendengarkan. Sarjana dan praktisi perdamaian Yahudi, Marc Gopin, menyebutnya "*empathic listening*" (dalam Coward dan Smith, eds. 2004: 111-28). Kemampuan untuk sabar dan mau

mendengar pihak lain itu bukan persoalan sepele. Tidak semua orang bisa melakukan ini. Apalagi mendengarkan "orang lain" (*outsider*) yang secara fundamental berbeda agama, tradisi, budaya, keyakinan, atau mazhab pemikiran. Karena itu dibutuhkan usaha keras untuk memecah kebuntuan sekaligus kesalahpahaman antar dan intra umat beragama baik di tingkat elit lebih-lebih di level akar rumput. Diperlukan banyak institusi dan program-program yang mampu mendorong proses transformasi agama ini.

Lembaga-lembaga seperti *Center for Religious and Cultural Studies* (CRCS) di Universitas Gajah Mada (UGM), Yogyakarta serta *Indonesian Consortium for Religious Studies* yang didirikan UGM, UIN Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) di Yogyakarta adalah bagian dari usaha intelektual untuk menciptakan kultur pluralisme di Indonesia yang perlu ditiru lembaga akademik lain. Demikian juga model "pendidikan agama inklusif" yang diterapkan STIE IBII Jakarta (lihat tulisan Dr. Chandra Setiawan di buku ini) perlu digetoktularkan perguruan tinggi lain. Lembaga-lembaga pendidikan Islam di negeri ini sejak sekolah dasar sampai perguruan tinggi perlu ada mata pelajaran *cross-cultural or religious understanding* yang melibatkan non-Muslim dalam proses pengajaran supaya terjadi proses penanaman nilai-nilai pluralisme sejak dini. Demikian juga sekolah-sekolah non-Islam perlu melibatkan para sarjana muslim kredibel dan pluralis dalam proses pengajaran supaya terjadi proses dialog dan *mutual acceptance, understanding, and recognition*. Kurikulum pendidikan yang toleran-pluralis perlu diterapkan sejak dini supaya siswa didik terbiasa dengan keragaman dan perbedaan dan mampu menyikapi kemajemukan dan perbedaan itu dengan sikap "dewasa," *peaceful*, nir-kekerasan, "*wise,*" dan "*civil*." Keterbukaan menjadi kata kunci sekaligus pra-syarat *religious encounter* yang sehat dan dinamis serta jalan terciptanya perdamaian global antar umat beragama.

Di tingkat akar rumput, komunitas ekumeni Taize dan kelompok agama Mopuya seperti saya paparkan di awal tulisan ini juga bisa dijadikan contoh baik bagaimana agama bisa ditransformasikan sebagai kekuatan penggerak perdamaian, persatuan, toleransi, dan pluralisme, bukan sebagai motor kekerasan, perpecahan, dan anti-pluralisme seperti dilakukan kelompok militan-radikal agama. Dalam konteks bangsa Indonesia yang majemuk dan kaya akan "*pluralist*

endowments," meminjam istilah Robert Hefner (2005: 122), aplikasi paham pluralisme (agama) seperti dipaparkan dengan bernas oleh Diana Eck, Mohamed Abu-Nimer, Thomas Banchoff, Hutchison, dlsb dan dipraktekkan dengan tulus oleh komunitas Taize dan masyarakat Mopuya adalah *wajib 'ain* hukumnya dan menjadi tanggung jawab masing-masing umat beragama di negeri ini demi terciptanya stabilitas bangsa, perdamaian sejati, *democratic civility,* dan *civic culture* serta bebas dari segala bentuk kekerasan agama yang hanya menambah kesengsaraan dan penderitaan rakyat.

Akhirul kalam, ke depan, seiring merebaknya kelompok-kelompok agama militan-konservatif, bangsa Indonesia perlu mengkloning dan melipatgandakan para empu pluralisme dan dialog agama sejati seperti Pak Djohan Effendi. []

Boston, 5 Januari 2009

Bibliografi

Abu-Nimer, Mohammed. 2003. *Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice.* Gainessville, FL: University Press of Florida

Appleby, Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation.* Lanham, MD: Roman and Littlefield Publishers, Inc.

Aragon, Lorraine V. 2001. "Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish East People." *Indonesia* 72: pp. 45-79

Banchoff, Thomas. 2008. *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics.* New York, NY: Oxford University Press

Boase, Roger , ed. 2005. *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*. United Kingdom: Ashgate Publishing

Burke, Patrick J. 1990. "The Spirituality of Taize." *Spirituality Today* 42 (3): pp. 233-245.

Coward, Harold, and Gordon S. Smith, eds. 2004. *Religion and Peacebuilding.* Albany, NY: SUNY Press

Eck, Diana L. 2003. *Encountering God: A Spiritual Journey from*

Bozeman to Benaras. Boston, MA: Beacon Press

Evans, Peter. ed. 1997. *State-Society Synergy: Government and Social Capital in Development*. Berkeley, CA: University of California International and Area Studies Digital Collection, Research Series #94

Hefner, Robert W. 1998. "On the History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal." In *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal,* edited by Robert W. Hefner, pp. 3-49. New Brunswick and London: Transaction Publishers

———. 2005. "Social Legacies and Possible Futures." In *Indonesia: The Great Transition,* edited by John Bresnan, pp. 75-132. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers

Hutchison, William R. 2004. *Religious Pluralism in America: the Contentious History of a Founding Ideal*. New Haven, CT: Yale University Press

Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press

Kung, Hans. 1986. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Garden City, NY: Doubleday

Lederach, John Paul. 1996. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Little, David, ed. 2007. *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*. New York City, NY: Cambridge University Press

Nordholt, Henk Schulte, and Gerry van Klinken, eds. 2007. *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Soeharto Indonesia*. Leiden: KITLV Press

Qurtuby, Sumanto Al. 2008a. "Antara Taize dan Mopuya: Makna Perdamaian dan Pluralisme Agama. *Jawa Pos*, 27-28 Mei.

———. 2008b. "Mendesain Kembali Format Dialog Agama." *Kompas*, 8 September

Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press

Seligman, Adam B., ed. 2003. *Essays on the Religious Roots of Tolerance*. Syracuse: Syracuse Univ. Press

Sidel, John T. 2006. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in*

Indonesia. Cornell: Cornell University Press

Smith-Christopher, Daniel L., ed. 2005. *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*. Maryknoll, NY: Orbis Books

Smock, David, ed. 2002. *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington, DC: United Sates Institute of Peace

———. 2006. *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War*. Washington, DC: United States Institutes of Peace

Tocqueville, Alexis De. 2007. *Democracy in America* (abridged edition). New York, NY: HarperCollins Publishers

Wilson, Chris. 2008. *Ethno-Religious Violence in Indonesia: From Soil to God*. London: Routledge

Catatan:

[1] Gereja Masehi Injili Minahasa atau GMIM adalah salah satu lembaga keagamaan sekaligus jangkar *civil society* yang fenomenal di Indonesia. Konon GMIM memiliki anggota sekitar 650,000, 800 sekolahan, dan sebuah rumah sakit umum. GMIM juga mampu menggalang dana sekitar 40 milyar per tahun melalui *voluntary funding* dari sumber-sumber lokal. Peran GMIM sebagai institusi keagamaan yang otonom ini mampu menjaga keseimbangan dunia politik dan *democratic civility* di Sulut (cf. Nordholt dan van Klinken 2007: 307-326). Fungsi GMIM dalam konteks politik lokal dan proses demokratisasi ini mengingatkan saya pada institusi gereja di AS seperti pernah ditulis oleh Alexis De Tocqueville dalam *Democracy in America*.

[2] Seperti ditunjukkan dari hasil riset The Wahid Institute (WI) yang dilakukan dari bulan Juli 2007 sampai Juni 2008, yang kemudian diterbitkan dalam buletin bulanan *Monthly Report on Religious Issues,* sedikitnya telah terjadi 109 kasus keagamaan di Indonesia yang terbagi dalam enam kategori. Rumadi yang juga sebagai penanggung jawab riset ini, mengelompokkan kasus-kasus kekerasan agama itu ke dalam enam kategori, yaitu (1) kasus-kasus terkait kekerasan berbasis agama 39 kasus, (2) kebebasan beragama dan berkeyakinan 28 kasus, (3) kebebasan menjalankan agama dan keyakinan 9 kasus, (4) isu hak sipil warga negara 8 kasus, (5) kebebasan berpikir dan berekspresi 11 kasus, dan (6) terkait isu-isu moralitas 14 kasus." Menariknya, masih menurut Rumadi, dalam peristiwa kekerasan berbasis agama ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mestinya berperan sebagai pengayom umat, dalam banyak hal justru sering menjadi aktor utama (*prime mover*) dan inspirator kekerasan (lihat www.wahidinstitute.org).

[3] Fatwa haram MUI atas paham pluralisme, liberalisme, dan sekularisme ini ditambah dengan sejumlah fatwa anti-toleransi (seperti fatwa haram berdoa bersama non-Muslim atau mengucapkan dan merayakan Natal bagi Muslim) dan fatwa sesat atas Ahmadiyah, Islam Jama'ah, Syi'ah dan berbagai sekte keagamaan telah menginspirasi kelompok Muslim radikal di Indonesia untuk melakukan aksi kekerasan terhadap kelompok keagamaan tertentu yang mereka

anggap sesat seperti termaktub dalam fatwa MUI (selanjutnya lihat *Monthly Report on Religious Issues* yang dipublikasikan oleh The Wahid Institute dalam http://wahidinstitute.org). Tidak sebatas itu, para oknum MUI di beberapa daerah tertentu bahkan menjadi *prime mover* aksi-aksi kekerasan berbasis agama itu. Ini tentu sangat disayangkan. MUI yang seharusnya menjadi pemersatu kelompok-kelompok keagamaan yang terbelah justru menjadi "polisi agama" yang ikut menggebug kelompok-kelompok keagamaan yang divonis sesat dan menyimpang. MUI yang semestinya berfungsi sebagai penyejuk dan "oase spiritual" bagi umat manusia—apapun agama dan keyakinan mereka seperti dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW—justru ikut menjadi pembakar amarah massa dan penyulut kebencian. Pula, MUI yang seharusnya menjadi wadah dialog agama yang terbuka justru menjadi sarang kelompok konservatif yang anti-dialog dan pluralisme. Apa yang menimpa MUI ini tentu menjadi sebuah ironi mengingat sebagai institusi agama yang "dihidupi" dari uang rakyat melalui APBN, tidak sepantasnya jika MUI terlibat dalam kekerasan agama yang mengorbankan rakyat itu sendiri (cf. Qurtuby 2008b).

Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme

• *Noorhaidi Hasan*

Sebagai bangsa majemuk yang terdiri dari beragam agama, bahasa, ras, dan kelompok etnik, Indonesia tidak pernah luput dari ancaman perpecahan dan konflik yang bernuansa primordial. Dalam catatan sejarah, ratusan konflik komunal pernah meletus di pelbagai kawasan Indonesia, yang paling mutakhir terjadi antara lain di Kalimantan Tengah, Kalimantan Barat, Maluku, dan Sulawesi Tengah.[1] Konflik-konflik yang telah merenggut ribuan nyawa ini tak pelak mengguncang fondasi struktur kebangsaan yang telah diletakkan oleh para *founding father* dengan semboyan *bhinneka tunggal ika*. Menariknya, intensitas konflik semacam itu bergerak paralel dengan menguatnya simbol-simbol dan identitas keagamaan serta gelombang radikalisme yang terjadi pada ruang publik Indonesia satu dekade terakhir. Menyusul tumbangnya rezim Soeharto pada Mei 1998, berbagai kelompok militan Islam, semisal Front Pembela Islam, Laskar Jihad, Hizbut Tahrir Indonesia, dan Laskar Mujahidin, turun ke jalan-jalan meneriakkan tuntutan pemberlakuan syariat Islam, merazia kafé-kafé dan diskotik dan bahkan mengobarkan jihad. Lebih fenomenal, kelompok-kelompok radikal klandestin yang dipercaya mempunyai kaitan dengan Jama'ah Islamiyah aktif menebarkan teror bom di pelbagai tempat strategis, seperti di Pady's Café Legian, Bali, Hotel J.W. Marriot dan Kedutaan Australia, di kawasan sekitar Kuningan, Jakarta.

Munculnya kelompok-kelompok Islam radikal mengirimkan ancaman tidak saja terhadap kohesi sosial masyarakat Indonesia tapi juga keberlangsungan sistem sekuler negara-bangsa. Wacana eksklusivitas dan aksi-aksi kekerasan yang mereka tebarkan menggerogoti nafas pluralisme yang telah menjadi perekat bangsa,

dan pada gilirannya akan mengancam integritas nasional. Di sinilah arti penting setiap upaya memupuk dan menumbuh-kembangkan multikulturalisme sebagai bagian dari kerja membangun demokrasi dan *civil society* (masyarakat sipil), sekaligus strategi mengawal keutuhan bangsa. Multikulturalisme pada hakikatnya merupakan mekanisme kerjasama dan *reciprocity* (saling memberi) dengan mana setiap individu dan komponen masyarakat sanggup memberikan tempat, menenggang perbedaan dan bahkan membantu individu dan komponen lainnya yang ada di dalam masyarakat tersebut. Nilai-nilai toleransi, keterbukaan, inklusivitas, kerjasama dan perhormatan terhadap hak-hak asasi manusia merupakan prinsip dasar multikulturalisme. Terkait dengan kerangka kewarganegaraan (*framework of citizenship*), multikulturalisme merupakan mekanisme yang terpenting bagi pendidikan demokrasi dan perlindungan hak-hak minoritas. Ia mencegah adanya individu atau kelompok masyarakat yang merasa diri paling benar, dan dengan mengatasnamakan kebenaran, mengembangkan prilaku eksklusif yang mengabaikan hak-hak orang lain.[2] Dengan cara demikian multikulturalisme berperan menjaga kohesi sosial, yang didefinisikan Bouma sebagai "kemampuan sebuah masyarakat untuk mengatur sumber daya dan memproduksi serta mereproduksi tatanan sosial dan lainnya yang ia butuhkan untuk tetap eksis."[3]

Tulisan ini mendiskusikan bagaimana usaha menyemai multikulturalisme merupakan sebuah cita-cita besar yang tidak mudah diwujudkan. Jalan ke arah itu akan semakin terjal di tengah terpaan arus radikalisme agama yang menutup ruang dialog serta penghargaan terhadap perbedaan.

Demokrasi dan *Civil Society*

Ledakan konflik yang terjadi di pelbagai kawasan Indonesia pasca-Soeharto dan diikuti gelombang radikalisme agama menunjukkan adanya problem serius yang dialami bangsa Indonesia dalam menata multikulturalisme. Sebagai sebuah prinsip yang menghargai kemajemukan dan *civicness*, multikulturalisme mutlak membutuhkan demokrasi dan *civil society*. Ia tidak akan dapat tumbuh dan bertahan bila tidak didukung oleh kultur dan struktur sosial politik yang demokratis. Dalam sebuah struktur sosial politik yang demokratis, kekuatan-kekuatan *civil society*, baik yang mengambil

bentuk kelompok, organisasi, ataupun asosiasi non-pemerintah, dapat memainkan peran untuk mencegah negara memegang kontrol yang terlalu dominan atas masyarakat sipil. Yang esensial dalam gagasan tentang *civil society* yang demokratis adalah ruang sosial yang bebas dari campur tangan negara, di mana warga negara dapat bertindak secara kolektif untuk mengekspresikan kepentingan dan aspirasi, sekaligus bertukar informasi dan memastikan akuntabilitas para pelaksana pemerintahan.

Demokrasi bukanlah proses yang mudah. Ia menuntut tanggungjawab individu, kelompok dan juga negara untuk berkhidmat mempromosikan nilai-nilai, ide dan prinsip-prinsip dasar yang esensial bagi demokrasi. Sebagaimana dijelaskan Gabriel Almond, ada korelasi yang erat antara keberhasilan demokratisasi suatu bangsa dan keberadaan kultur dan struktur sosial politik yang demokratis. Baginya, kultur demokratis merupakan kultur campuran antara kebebasan/partisipasi di satu pihak dan norma-norma perilaku di pihak lain. Ia bersumber pada kultur masyarakat secara umum yang mengandung *social trust* yang tinggi dan *civicness*, serta kecenderungan hubungan kerja yang sederajat.[4]

Proses demokrasi memerlukan bayangan sosial di mana etika publik yang menjunjung nalar dan pluralitas dapat memainkan peran vital bagi kehidupan bersama.[5] Bayangan sosial semacam ini harus mampu menggerakkan seluruh impuls yang terdapat dalam wacana publik untuk lebur menjadi kekuatan yang dapat mendorong tumbuhnya *civil society*. Ia melingkupi pelbagai macam ekspresi, baik budaya maupun politik, serta yang berkaitan dengan pendidikan, arsitektur, seni, media, institusi pemerintah, agama dan ilmu pengetahuan. Hanya dengan ditopang sebuah bayangan sosial yang sehat, aturan hukum dan prinsip kewarganegaraan dapat ditegakkan untuk menjamin legitimasi sistem demokrasi yang berkeadilan. Ciri penting legitimasi sistem ini adalah kapasitas sebuah masyarakat untuk mengakomodasi berbagai afiliasi budaya dan politik yang saling bersaing. Individu dan komunitas tidak direduksi menjadi entitas tunggal dengan penanda etnik, keagamaan, seksualitas, ideologi dan penanda-penanda sosial lainnya yang seragam. Pengakuan atas kebersamaan sipil (*civic sharing*) dan empati menjadi kunci untuk menjadikan beragam identitas itu tidak saling berbenturan, dan pada akhirnya menghancurkan kohesi sosial.

Bayangan sosial yang majemuk harus dibangun untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang bagaimana masyarakat majemuk dapat *survive* dalam situasi ketika hentakan industrialisasi dan globalisasi terus-menerus memperlebar jurang kaya-miskin dan sekaligus mempertajam keragaman agama dan budaya (*religious and cultural diversity*)? Sejauh mana budaya kosmopolitan kota dan komitmen normatif terhadap keragaman agama dan budaya dapat berperan dalam memecahkan persoalan ini? Kebijakan apa yang dapat mendorong komitmen untuk menjamin harmoni sipil di dalam masyarakat yang lebih kompleks dan heterogen sebagai konsekuensi industrialisasi dan pergerakan ekonomi global? Rawls mengajukan teori tentang pertukaran antar-kelompok (*inter-group reciprocity*) bagi "masyarakat liberal" yang memerlukan *"overlapping consensus"* (konsensus bersama), di mana solidaritas sosial mesti berakar di dalam konsepsi politik tentang hak dan kewajiban yang *reasonable* yang diafirmasi dengan konsensus bersama tentang doktrin-doktrin yang komprehensif. Rawls melengkapi formula solusi yang ditawarkannya dengan sejumlah prasyarat, termasuk *rule of law*, norma kompromi, *reasonableness*, dan perlindungan atas hak-hak individual.[6]

Turner mengkritik teori yang diajukan Rawls karena pengakuan (*recognition*) sebagai platform etik bagi kerja sama antar-iman dan budaya dan sikap saling menghormati tidak memberikan jawaban memadai terhadap kemungkinan meluasnya ketegangan dan silang-sengketa lintas-agama dan budaya.[7] Apa yang terjadi bila dalam sebuah masyarakat majemuk ada sekelompok masyarakat yang tidak setuju untuk memberikan pengakuan terhadap kelompok lain atas dasar pandangan doktrinal tertentu mereka yang eksklusif? Padahal, dari perspektif multikulturalisme pandangan doktrinal masing-masing kelompok harus diberikan tempat memadai. Jika terjadi bentrokan antar-pandangan-pandangan itu, apalagi kerap dibumbui dengan konflik kepentingan antar-aktor-aktor yang terlibat di dalamnya, mekanisme apa yang bisa dipakai untuk menjamin berlangsungnya konsensus bersama antar-berbagai kelompok, sebagaimana dirumuskan Rawls?

Formula klasik Rawls memang tidak menyelesaikan persoalan yang dialami banyak masyarakat di dunia dengan kehadiran kaum fundamentalis keagamaan yang jelas tidak dapat menerima versi

liberal gagasan tentang toleransi, apalagi ketika berbenturan dengan "doktrin-doktrin komprehensif" yang mereka yakini. Secara historis, problem seperti ini diselesaikan dengan membatasi agama pada ruang privat semata dan keyakinan dijauhkan dari urusan publik. Rawls memang meyakini masalah semacam ini dan menyadari adanya kemungkinan benturan antar-keyakinan. Karena itulah, ia menawarkan kriteria *"reasonableness"* atau *reciprocity* keadilan politik dengan mana masyarakat siap menawarkan kerjasama politik yang saling menguntungkan. Dengan dasar itu, mereka menerima dan mengakui keberadaan yang lainnya, sekalipun mengorbankan kepentingan masing-masing.

Karena menuntut kesadaran yang mendalam dari setiap individu dan kelompok, serta sekaligus negara, multikulturalisme tidak otomatis dapat tumbuh, sekalipun dalam sistem yang dianggap demokratis. Berdasarkan pengalaman Amerika Utara, Eropa Barat, Australia dan Selandia Baru, multikulturalisme baru akan tumbuh bila ditunjang syarat-syarat berikut:

- Tingkat pertumbuhan ekonomi yang tinggi dan berkelanjut-an.
- Negara dengan jaring pengaman sosial yang kuat dan redistribusi kekayaan secara baik melalui sistem pajak yang progresif.
- Tidak ada kelas bawah yang terpinggirkan atas garis etnisitas.
- Negara netral yang tidak berpihak pada kelompok dominan tertentu.
- Perkawinan antar-ras dan etnik serta antar-agama yang bebas.
- Akses pendidikan yang merata termasuk bagi perempuan.
- Kebijakan pemerintah yang berpihak pada nilai kosmo-politanisme dan keragaman budaya.
- Legislasi yang efektif untuk menghukum provokator yang menebar kebencian antar-agama dan golongan.
- Pengalaman bersama dalam aktivitas-aktivitas sosial dan olah raga.
- Ideologi patriotik yang menghadang loyalitas kedaerahan dan etnik.
- Akses terbuka untuk naturalisasi.

- *Rule of law* dan jaminan kesamaan di depan hukum.
- Agama berfungsi menciptakan solidaritas sosial, bukan perpecahan.[8]

Kondisi yang ideal semacam ini tentu saja sangat sulit untuk diwujudkan. Tetapi setidaknya setiap bangsa memiliki komitmen untuk mendukung terciptanya harmoni sosial sebagai jalan mewujudkan multikulturalisme. Komitmen itu tidak saja melibatkan pemerintah, tapi juga seluruh komponen masyarakat, termasuk kekuatan-kekuatan *civil society*. Pemerintah dapat diharapkan berperan mendorong terciptanya *civic sharing* dan faktor yang dapat mengikat masyarakat, sambil mengeliminasi elemen-elemen yang dapat memicu terjadinya perpecahan. Namun, campur-tangan yang berlebihan dari pemerintah justru akan menghancurkan harmoni sosial, karena bahasa kekuasaan lebih cenderung menciptakan hegemoni, ketimbang kesepahaman dan kerja sama yang berimbang. Di sinilah arti penting dialog antar-iman dan budaya, yang dilaksanakan secara berkeadilan dan berkeadaban, sebagai sarana untuk merevitalisasi komitmen tersebut dan terus-menerus mengingatkan arti penting kesapahaman dan kesalingpengertian antar-berbagai kelompok masyarakat.

Paradoks demokrasi tergambar dengan baik dalam konsepsi Gramsci tentang *civil society*. Bagi Gramsci *civil society* bukanlah ruang sosial yang berdiri terpisah dari negara, tapi arena kontestasi, kompetisi, konflik dan pertarungan ide-ide. Siapapun yang dapat mengontrol *civil society* akan berhasil dalam menciptakan kepatuhan (*consent*) di kalangan masyarakat luas. Negara, bagi Gramsci, kerap tidak saja berperan dalam mendominasi dan mengontrol masyarakat melalui mekanisme *coercive*, tapi juga dengan mencekokkan ide-ide, nilai dan norma-norma yang dapat mengamankan kepentingannya dalam jangka panjang.[9] Kerangka teoretis Gramscian tidak melihat kepentingan negara dan *civil society* secara berhadap-hadapan; ada hubungan integral antara keduanya dalam upaya mengukuhkan hegemoni. Persoalan *civil society* bukan semata keberadaan masyarakat sipil yang menentang kontrol menyeluruh dari negara, tetapi lebih pada persoalan bagaimana negara berusaha mendominasi masyarakat sipil dan cara yang dikembangkan kekuatan-kekuatan di luar negara (*non-state*

forces) untuk menentang dominasi tersebut. Dengan kata lain, inti *civil society* dalam perspektif Gramscian bukanlah ruang aktivitas yang bebas dari negara, tetapi arena di mana ide, pemikiran, ideologi, dan prinsip-prinsip politik diperdebatkan.[10]

Ruang partisipasi politik yang terbuka secara luas dalam sistem demokrasi dapat dipakai oleh kelompok-kelompok kepentingan untuk mempengaruhi pendapat umum dengan jalan mengeksploitasi simbol-simbol dan wacana keagamaan, etnisitas dan budaya. Sebagai konsekuensinya, pelbagai kepentingan dapat saling bertabrakan dan berkembang menjadi konflik komunal. Pengalaman Indonesia pasca-tumbangnya rezim Orde Baru memberikan contoh nyata tentang paradoks demokrasi. Di bawah kepresidenan transisional B.J. Habibie dan penggantinya, Abdurrahman Wahid, proses liberalisasi dan demokratisasi berjangka panjang, yang terjadi bersamaan dengan melemahnya kekuasaan negara, telah mengubah seluruh lanskap politik Indonesia. Bermacam-macam ideologi, identitas, dan kepentingan yang sebelumnya ditekan muncul ke permukaan dan menyatakan kehadirannya. Mereka semua bersaing dalam ruang publik yang baru terbuka itu dan berjuang meraih dukungan rakyat. Gillermo O'Donnel dan Philippe C. Schmitter berpendapat bahwa transisi adalah suatu masa yang tipikal di mana pakem-pakem relasi yang ada di dalam suatu masyarakat mencair dan berubah karena wacana hegemonik yang dikontrol oleh negara telah mengalami fragmentasi.[11] Tidak mengherankan, dalam situasi semacam itu kerusuhan-kerusuhan dan konflik-konflik komunal yang terpecah berdasarkan garis keagamaan, rasial, dan etnik meletus di beberapa kawasan Indonesia, sebagaimana disinggung dalam bagian awal tulisan ini, yang berperan mendorong munculnya kelompok-kelompok Islam radikal.

Strategi Leviathan

Pengalaman di banyak negara menunjukkan bahwa demokrasi melahirkan paradoks bila masih berjalan sebatas level prosedural. Demokrasi yang hakiki bekerja searah prinsip multikulturalisme yang menjamin toleransi antar-budaya dan koeksistensi damai di kalangan berbagai kelompok yang berbeda. Kegagalan membangun multikulturalisme akan menyebabkan kerja membangun demokrasi menjadi sangat sulit. Sebagaimana demokrasi, multikulturalisme

juga harus tumbuh *genuine* dan menuntut keberpihakan negara, meski tanpa campur tangan yang berlebihan. Ia tidak bisa dipaksakan dan dibangun secara superfisial. Pengalaman Indonesia selama Orde Baru yang dengan ideologi developmentalismenya menerapkan berbagai kebijakan yang menghambat pertumbuhan multikulturalisme, terutama melalui dominasi negara dalam menginterpretasikan agama, budaya, dan pendidikan, ternyata akhirnya berbuntut kerusuhan-kerusuhan dan konflik-konflik berdarah yang membahayakan keutuhan nasional. Hal ini menjelaskan bahwa multikulturalisme harus menjadi nafas negara dan prinsip yang menuntun setiap gerak langkah kehidupan bernegara warganya.

Multikulturalisme memberikan ruang untuk perbedaan pendapat dan *civic sharing*. Ruang semacam ini telah dihancurkan oleh Orde Baru dengan alasan stabilitas dan keamanan. Untuk menjalankan ideologi developmentalismenya, Orde Baru memperkenalkan kebijakan homogenisasi yang menghambat pertumbuhan pluralisme di kalangan masyarakat. Melalui program indoktrinasi Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4), Pancasila secara sistematik dicekokkan ke dalam pikiran masyarakat Indonesia. Atas nama Pancasila, negara memutuskan untuk mengakui secara resmi hanya lima agama, yakni Islam, Katholik, Protestan, Hindu, dan Buddha. Keyakinan-keyakinan lainnya seperti Konfusianisme dan kepercayaan-kepercayaan lokal terlempar menjadi keyakinan pinggiran yang harus dilaksanakan secara sembunyi-sembunyi. Demikian halnya dalam hal pendidikan dan budaya, pemerintah secara efektif mengontrol kurikulum sekolah-sekolah formal dan informal, juga berbagai kegiatan seni budaya. Kontrol negara atas agama, budaya dan pendidikan menyebabkan hubungan yang tidak seimbang antara berbagai kelompok etnik, agama, dan sosial budaya. Masing-masing berupaya merebut hati Orde Baru untuk menjadi patronnya yang siap mengamankan berbagai kebijakan pemerintah.[12]

Dalam upaya mengukuhkan hegemoninya, Orde Baru juga mengambil langkah domestifikasi kekuatan sosial ulama dengan mengusulkan pembentukan badan semi pemerintah, Majelis Ulama Indonesia. Dalam sambutannya pada konferensi ulama yang menjadi tonggak kelahiran lembaga ini, Soeharto menekankan kebutuhan akan sebuah lembaga nasional yang memayungi para

ulama, yang dapat berfungsi sebagai penerjemah konsep-konsep dan aktivitas pembangunan, sekaligus sebagai mediator antara pemerintah dan ulama. Lembaga ini sekaligus diharapkan mewakili umat Islam dalam dialog antar-agama, sebuah proyek yang diluncurkan A. Mukti Ali, menteri agama ketika itu, untuk membangun apa yang disebutnya 'kerukunan beragama', yakni koeksistensi damai antara berbagai kelompok agama.[13] Langkah-langkah superfisial Orde Baru membangun kerukunan beragama menuai ujian ketika pemerintah menghadapi berbagai bentuk perlawanan radikal Islam dan aksi-aksi pembakaran gereja. Alih-alih membuka ruang dialog, Soeharto menghadapi perlawanan-perlawanan dan aksi-aksi ini dengan tindakan represif.

Ketika di penghujung 1980-an legitimasinya mulai rapuh, Orde Baru bukan berusaha memperkuat basis multikulturalisme. Alih-alih, mereka berusaha memanipulasi simbol-simbol Islam dengan harapan mendapatkan dukungan dari kalangan muslim. Dalam konteks inilah, muncul berbagai kebijakan yang memperlihatkan pemihakan Soeharto kepada umat Islam, termasuk pencabutan larangan berjilbab bagi siswa sekolah, dan pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Melalui Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila Soeharto memelopori pendirian ratusan masjid, dengan desain dan arsitektur seragam. Instruksi presiden tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia dikeluarkan menyusul ratifikasi Undang-undang Peradilan Agama No. 1/1989.[14] Berbagai institusi keuangan Islam berdiri, termasuk bank syariah, asuransi syariah, dan *baitul mal wa'l tamwil*.

Dalam beberapa hal, kebijakan Islamisasi konservatif yang diperkenalkan Soeharto ketika itu berhasil merangkul kelompok-kelompok pro-islamis, tapi sekaligus menyumbang terhadap repolitisasi Islam dan munculnya beragam tuntutan dari kelompok dominan yang dekat dengan lingkar kekuasaan.[15] Tuntutan-tuntutan itu tidak jarang mengintimidasi kelompok-kelompok minoritas yang semakin terancam dengan keberpihakan negara terhadap kelompok tertentu. Perubahan sikap negara sekaligus memberi angin bagi kelompok-kelompok militan Islam yang menarik inspirasi mereka dari Islam transnasional dan selama ini bergerak *underground,* merekrut anggota melalui sistem sel rahasia. *Halqah* dan *daurah* tumbuh bagai jamur di musim hujan, berkembang dari

pinggiran masjid-masjid kampus menembus kampung-kampung dan bahkan kawasan yang selama ini dikenal sebagai benteng pertahanan budaya *abangan*.[16] Perlahan tapi pasti, aktor-aktor gerakan islamis mulai berani menunjukkan kehadiran dan menyampaikan aspirasi-aspirasi mereka.

Dalam studi komparatifnya tentang Pakistan dan Malaysia, Nasr merujuk strategi negara memainkan simbol-simbol dan wacana keagamaan untuk memperkukuh hegemoninya sebagai 'Islamic leviathan,' yang memungkinkan rezim yang berkuasa untuk menghindari pembaruan fundamental dalam struktur ekonomi dan politik serta pembuatan kebijakan. Namun sebagai bagian dari usaha negara untuk memperluas kekuasaan dan kontrolnya melalui manipulasi ideologi, strategi leviathan, baginya, jarang menuai hasil positif. Hubungan negara dan agama dan antar-komunitas agama yang berbeda tetap berlangsung tegang, dan hanya memerlukan sedikit pemicu untuk berkembang menjadi konflik terbuka.[17] Indonesia juga pernah mendapat pelajaran penting ketika "kemesraan" hubungan antara agama dan negara yang terlihat pada dekade terakhir kekuasaan Orde Baru seketika menunjukkan tanda kehancuran ketika gelombang reformasi memakzulkan Soeharto pada Mei 1998 dan sekaligus membuka jalan bagi ekspansi kelompok-kelompok Islam radikal di ruang publik Indonesia.

Radikalisme Agama

Munculnya gerakan-gerakan Islam radikal berkait erat dengan kegagalan negara menerapkan pola manajemen keragaman keagamaan (*religious diversity*) secara tepat. Dalam ruang sosial yang menghambat tumbuhnya kohesi sosial dan kesalingpercayaan (*trust*) antar-komponen masyarakat, radikalisme agama dapat tumbuh dengan mekar. Radikalisme agama itu sendiri merupakan cerminan dari lemahnya kohesi sosial. Dari sudut pandang sosiologis, gejala ini berhubungan dengan ekspansi modernisasi yang menciptakan kondisi dunia modern yang sangat paradoksal dan ini menimbulkan tekanan terhadap sistem disposisi berkelanjutan individual yang mengintegrasikan pengalaman-pengalaman masa lalu dan berfungsi sebagai matriks persepsi dan tindakan. Bourdieu menyebut hal ini dengan *habitus,* yang memungkinkan orang untuk merasa nyaman ataupun tak nyaman

dengan tempat, suasana, praktik, tindakan, dan kebiasaan tertentu.[18] Gelombang globalisasi selanjutnya memperparah persoalan karena secara signifikan telah mengubah relasi masyarakat dengan ruang. Sebagai konsekuensinya, pola-pola hubungan sosial serta mekanisme kontrol sosial dan representasi politik yang telah melembaga tergerus dan memudar.[19] Akibat selanjutnya, terjadi guncangan serius pada identitas yang merupakan sumber makna bagi setiap orang dan pijakan bagaimana orang mengidentifikasi secara simbolik arah dan tujuan tindakan-tindakan yang mereka lakukan.[20] Melucci mengonseptualisasikan gejala ini sebagai *"homelessness of personal identity,"* yang membuat orang kehilangan orientasi dan definisi tentang dirinya.[21]

Berbeda dengan gejala yang terjadi di dalam agama-agama lain, radikalisme Islam memiliki matriks persinggungan yang lebih jelas antara agama dan politik dan, sekaligus, menunjukkan adanya nuansa aktivisme, secara individual ataupun kolektif, yang bertujuan mendorong terjadinya perubahan. Islam ditegaskan bukan sekadar agama, tapi juga ideologi politik, yang dengan dasar ideologi tersebut negara Islam, atau setidaknya masyarakat muslim yang taat syariah, dapat dibangun. Dalam bingkai slogan kembali kepada apa yang dipahami sebagai model Islam yang murni–*Quran, Sunnah* Nabi, dan praktik-praktik generasi awal muslim—tuntutan itu mengejawantah ke dalam berbagai dimensi, dari penegasan identitas parokial hingga aksi berdarah merebut kekuasaan dari tangan rezim yang berkuasa.[22]

Radikalisme Islam mulai memperlihatkan api pengaruhnya pada permulaan abad ke-20, ketika Hasan al-Banna (1906-1949), pendiri Ikhwan al-Muslimin di Mesir, dan Abul A'la al-Maududi (1903-1978), pencetus partai Jama'at-i Islami di Indo-Pakistan, memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadap-hadapan dengan ideologi-ideologi politik besar lainnya abad ke-20.[23] Dilatarbelakangi kefrustrasian menyaksikan fakta bahwa dunia Islam secara struktural terus-menerus terdesak berhadapan dengan imprealisme Barat, kedua ideolog ini berusaha membangunkan umat Islam dengan mendengungkan seruan *islah,* kembali kepada Quran, Sunnah, dan keteladanan generasi awal (*Salaf al-Salih*). Hanya saja, mereka menekan logika reformisme ke titiknya yang

ekstrem dengan menuntut pemurnian tauhid dan kontrol kembali atas masyarakat pada basis politik. Dalam konteks inilah mereka menggelindingkan gagasan tentang pembangunan kembali kekhalifahan Islam, yang diklaim pernah berjaya selama berabad-abad. Namun demikian, tauhid tetap diletakkan sebagai fakta dasar dan komponen utama kredo Islam. Penyerahan total kepada Allah ditekankan sebagai makna sesungguhnya dari Islam.

Sayyid Qutb (1906-66) meneruskan prinsip ini dan menolak semua sistem pemerintahan yang dibuat manusia serta sekaligus menegaskan kekaffahan Islam. Ia mengklasifikasikan semua orang yang menaati kredo-kredo agama sebagai pengikut agama Allah dan mereka yang mengingkarinya dan bahkan berkhidmad kepada sistem pemerintahan dan hukum yang dibuat manusia, termasuk sistem monarkhi, sosialisme, dan demokrasi, sebagai musyrik.[24] Baginya, Allah adalah satu-satunya penguasa, legislator, dan pengatur kehidupan yang berhak ditaati dan disembah (*hakimiyya*). Karena itu, semua undang-undang dan sistem kehidupan—politik, ekonomi, sosial, dan budaya—haruslah bersumber dariNya semata.[25] Ia menegaskan, tatanan dunia saat ini tidak berbeda dengan masa pra-Islam yang masih diliputi kegelapan dan belum beranjak dari pasungan budaya jahiliyah, dan ini disebabkan dominannya sistem yang tidak bersumber dari Tuhan.

Dilandasi doktrin *al-wala' wa'l-bara',* kaum islamis berupaya membangun kesetiakawanan dan solidaritas dengan orang-orang yang seiman dan sekaligus menarik garis demarkasi dengan pelbagai unsur *bid'ah* dan infedilitas. Pada dasarnya, *al-wala'* berarti "mencintai, mendukung, menolong, mengikuti, dan mempertahankan," dan *al-bara'* berarti "meremehkan, meninggalkan, mencela." Doktrin *al-wala' wa'l-bara'* menyiratkan bahwa tiap muslim yang menyatakan diri beriman kepada Allah, harus mencintai, menolong, dan mempertahankan Islam dan umat Islam lainnya, sekaligus pada saat yang sama menjauhkan dirinya dari pengingkaran dan pengaruh orang kafir. Secara teoretis ajaran ini menarik garis demarkasi yang tegas antara muslim dan non-Muslim, kami dan mereka. Keputusan seseorang untuk berhijrah dari wilayah non-Muslim ke wilayah muslim agar dapat menjaga keyakinan beragamanya secara pribadi (*hijrah*), atau kegigihan seorang penganut menahan diri dari perilaku yang berhubungan dengan cara hidup

non-Muslim, dapat dipandang sebagai bentuk ketaatan pada ajaran ini. Doktrin *al-wala' wa'l-bara'* sekaligus mengharuskan kaum islamis untuk hidup dalam ikatan-ikatan komunalitas (*jama'ah*), meski tidak harus terikat di bawah sumpah kesetiaan (*bay'at*).

Patut dicatat, sekalipun dimensi-dimensi ideologisnya yang menonjol, radikalisme Islam pekat dengan nuansa perlawanan terhadap kegagalan sistem sekuler liberal dan institusi agama yang mapan untuk menyelesaikan berbagai problem yang membayangi kehidupan masyarakat, termasuk memberikan keadilan universal dan distribusi sumber daya dan jasa yang merata dan berkeadilan. Ia menawarkan ajakan untuk merevitalisasi peran agama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan politik dengan memberlakukan hukum syariah, bahkan format-format spiritual dan peribadatan kharismatik dan emotif. Radikalisme Islam bisa dibaca sebagai respon khas dunia Islam, yang menghadapi dilema antara menerima modernisasi, di satu sisi, dan keengganan untuk menyingkirkan agama dari ranah sosial politik. Modernisme Islam yang berkembang sejak abad ke-19 secara jelas menyerukan semangat menyatukan gerak modernitas dan agama. Tetapi, upaya ini melahirkan bentuk-bentuk protesnya sendiri. Merujuk Esposito, Bayat menjelaskan bentuk-bentuk protes itu sebagai usaha pencarian identitas, otentisitas dan komunitas, serta hasrat untuk membangun makna dan tatanan baik dalam kehidupan personal maupun masyarakat.[26]

Radikalisme Islam muncul dengan ajakan untuk kembali ke identitas dasar yang dibangun di atas "materi tradisional bentukan dunia komunal." Hal ini membantu mereka yang mengalami krisis identitas untuk membangun kembali makna dan sekaligus menemukan alternatif terhadap tatanan global.[27] Daya tarik gerakan radikal terletak dalam kemampuannya menawarkan payung alternatif dalam wadah ikatan komunitas yang berdiri terpisah dari masyarakat terbuka (*open society*) di sekitar mereka. Ajakan kembali ke identitas dasar yang didengungkan kelompok Islam radikal biasanya disertai dengan usaha memperkuat norma-norma yang membedakan kelompok itu dengan kelompok-kelompok lain di masyarakat. Bagi Turner, norma-norma ini melandasi praktik dan ritual berperilaku (*rituals of intimacy*) yang menjadi bagian dari drama perepresentasian kedirian keagamaan

(*the religious self*) dalam konteks yang mungkin ambigu, bertentangan, dan berbahaya. Ritual berperilaku ini pada gilirannya menentukan cara orang berpakaian, memilih teman, makanan, dan semacamnya, dan ini menyediakan solusi terhadap pertanyaan bagaimana orang bersikap terhadap *liyan* (*the others*) yang bukan dari kelompok agamanya dan bagaimana mempertahankan kemurnian agama di dalam masyarakat yang sekuler.[28]

Dalam perspektif yang serupa, Almond, Appleby, dan Sivan menggunakan istilah "enklave" sebagai metafor untuk menyebut seruan kembali ke identitas dasar itu dan menekankannya sebagai "impuls dasar yang terletak di belakang kemunculan tradisi yang bangkit berupaya menghadang serbuan modernitas."[29] Menurut mereka, di dalam apa yang disebut "kultur enklave" (*enclave culture*), kaum fundamentalis biasanya membangun "tembok moralitas" (*wall of virtue*) berdasarkan nilai-nilai moral. Tembok itu memisahkan enklave yang selamat, bebas, dan superior secara moral, dari komunitas lainnya yang masih bergelut dengan berbagai godaan. Enklave ini menempatkan masyarakat yang tertindas dan rusak secara moral di bagian luar tembok, yang dipandang sebagai penghuni wilayah yang kotor, terpolusi, menular, dan berbahaya, bertentangan dengan komunitas penghuni di dalam tembok yang bermoral dan bijak.[30]

Enklave berkaitan dengan persoalan ruang dalam makna simbolik dan sosialnya. Ia menempati ranah yang terpisah, di mana anggota-anggota individual menyesuaikan diri dengan norma umum yang seragam. Dalam hal ini, perilaku, bahasa, dan cara berpakaian diatur secara ketat dan berlaku sebagai emblem yang sangat penting yang membedakan orang-orang yang beriman dengan orang-orang lainnya di luar enklave. Ketatnya peraturan ditujukan untuk mendikte kesamaan tatanan karena daya tarik bahaya yang dipaparkan ke dalam dari luar tembok. Di sini letak pentingnya otoritas; sebagai panduan yang mengarahkan laku setiap anggota.[31] Bagi ketiga sarjana ini, "hasil akhir dari dikenakannya norma fundamentalis adalah pengakuan kuat akan "waktu operasional" tiap anggota yang hidup sebagai kelompok (bukan sebagai sumberdaya perseorangan)."[32]

Enklave menuntut pengorbanan yang besar, loyalitas penuh, dan kepatuhan pada pemimpin, atau gaya hidup tertentu yang tak

jarang memperlihatkan keanehan-keanehan yang menonjol. Siapapun yang bergabung harus siap meninggalkan pakem kehidupan normal dan, dalam beberapa hal, menanggung stigma. Ia setidaknya harus siap untuk hidup "terpisah" dari masyarakat sekitar atau bahkan terputus dari keluarga. Ini karena, enklave kerap tumbuh mengambil bentuk sekte, "organisasi keagamaan dengan keanggotaan sukarela yang didahului dengan konversi, dan tentu saja sangat loyal, plus orientasi separatis, struktur sosial eksklusif, dan sikap asketisme yang ketat."[33] Ia menutup diri dari dunia luar dengan membangun dinding ekslusivitas virtual. Jika dunia di dalam komunitas digambarkan sebagai dunia ideal yang terbebas dari dosa-dosa *syirik* dan *bid'ah*, maka dunia di luarnya adalah dunia yang kotor berlumuran dengan dosa-dosa dekadensi dan kemerosotan akhlak.

Penekanan pada eksklusivitas dan gaya hidup yang berbeda dalam budaya enklave jelas tidak bisa dipisahkan dari krisis identitas yang dialami banyak kalangan masyarakat. Ketika merasa bahwa identitasnya terguncang, seseorang perlu mengkonsolidasikannya. Hal ini dapat dilakukan dengan, misalnya, membatasi pilihan. Radio, *tape-recorder* dan televisi dengan demikian dilarang. Pola interaksi sosial yang tertutup dan pembatasan kontak dengan orang "di luar" berperan membatasi pilihan mereka yang tinggal dalam enklave. Karena wanita dipandang sebagai titik terlemah dalam mempertahankan batas yang memisahkan mereka dari dunia yang lebih besar, maka enklave memaksa mengasingkan mereka dari "ruang publik". Berdasarkan ajaran *ikhtilat* (yang melarang pergaulan antara pria dan wanita), para wanita diasingkan dari lingkup pria dan hanya diperbolehkan berhubungan dengan pria jika disertai suaminya atau *mahram,* yaitu saudara dekat laki-laki yang tidak diizinkan untuk dinikahi. Ruang publik kerap hanya milik pria. Wanita biasanya disibukkan dengan urusan domestik seperti merawat anak. Tubuh wanita berada di bawah kendali pria. Tak pelak lagi, budaya enklave memperkuat hegemoni maskulin, sebuah konfigurasi praktik gender yang mengabsahkan patriarki, menjamin posisi dominan pria, dan subordinasi wanita.[34]

Di dalam tembok tebal eksklusivitas yang berbalut marjinalitas itulah kaum radikal mengonsolidasikan identitas melalui apa yang dalam istilah Castells disebut *the exclusion of the excluders by the*

excluded.[35] Pada saat yang sama, mereka membangun perlawanan terhadap dunia hegemonik global. Perlawanan itu tidak selalu berlangsung terbuka, tapi lebih sering melalui wacana, simbol-simbol dan praktik sehari-hari (*everiday forms of resistance*), yang menandai penolakan terhadap marjinalisasi budaya.[36] Dengan cara demikian, kontrol atas ruang sosial kembali mereka peroleh, sekalipun dengan cara membatasi kawasan kontrol itu ke dalam lingkup sempit komunalitas. Posisi individu yang berada di dalamnya sekaligus terkatrol, tidak lagi sekadar sebagai objek tapi sebagai subjek, aktor-aktor kolektif yang menentukan sendiri makna holistik dalam pengalaman bersama. Sementara ambivalen dalam menerima produk-produk teknologinya, mereka secara tegas menolak segala bentuk dominasi—sosial, politik, dan ekonomi—Barat, yang terus membayang-bayangi dengan segala keangkuhannya. Bentuk resistensi yang bersifat pasif ini hanya memerlukan sedikit sentuhan untuk bermetamorfosis menjadi perlawanan terbuka yang mengambil bentuk aksi-aksi jihad kolektif.

Meminjam perspektif yang terdapat dalam teori-teori gerakan sosial, mobilisasi biasanya dapat terjadi dalam struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) yang mendukung dan memungkinkan aktor-aktor gerakan untuk membingkai aksi-aksi mereka (*framing*) dengan seruan yang dapat memunculkan keprihatinan bersama. Karena bukan sekadar wacana, gerakan sosial juga harus ditopang oleh ketersediaan struktur mobilisasi (*mobilizing structure*) yang biasanya berakar dalam jaringan-jaringan sosial yang sudah terbangun sebelumnya. Melalui jaringan itu massa dan simpatisan direkrut dan dimobilisasi. Lebih dari sebatas persoalan ideologis, radikalisme Islam bersinggungan dengan aspek politik, sosial, dan ekonomi. Jihad yang menjadi senjata utama kaum radikal berperan sebagai simbol dan bahasa yang dapat dipakai untuk menegosiasikan identitas di ruang publik. Ia mampu mentransformasikan marjinalitas menjadi sentralitas dan kefrustrasian menjadi heroisme.[37]

Kesimpulan

Kegagalan Indonesia membangun multikulturalisme agaknya bertanggungjawab atas meletusnya konflik komunal berdarah di pelbagai kawasan Indonesia pasca-Soeharto. Minat negara untuk

mempertahankan legitimasinya dengan mempolitisasi simbol-simbol agama ternyata membuat agama berfungsi sekadar sebagai alat kontrol sosial. Agama tidak memainkan peran memadai dalam memupuk kohesi sosial, yang merupakan keniscayaan ketika komposisi demografik dan keagamaan terus berubah dan berbagai isu baru menghadang perjalanan masyarakat. Dalam situasi transisional dan iklim reformasi yang menghadirkan euforia ketika itu, terjadi gelombang radikalisme Islam: Berbagai kelompok *vigilante* jalanan muncul ke permukaan melakukan aksi-aksi kolektif dan kekerasan atas nama jihad. Melengkapi kehadiran mereka, tuntutan-tuntutan terhadap penerapan syariat Islam bergema semakin kencang di ruang publik Indonesia dan sebagiannya mengejawantah ke dalam perda-perda bernuansa syariah yang mengingkari hak-hak minoritas.

Seiring terjadinya proses konsolidasi demokrasi dan pergeseran situasi global pasca-peristiwa September 11, konflik-konflik komunal perlahan meredup. Kelompok-kelompok radikal Islam yang terjun ke tengah arena konflik juga semakin kehilangan konteks dan legitimasi untuk meneruskan aksi-aksi mereka. Mestinya, momentum ini merupakan saat yang tepat untuk memperbarui semangat multikulturalisme yang sempat luntur ditelan gelombang konflik dan radikalisme agama. Hanya sayangnya, reformasi agaknya gagal menyentuh isu yang sangat mendasar ini dan menata kembali secara signifikan pola-pola manajemen keragaman keagamaan. Dalam lanskap politik yang berubah, agama malah semakin terkepung dalam perebutan kepentingan berbagai kelompok dan partai-partai politik.

Karena kegagalan-kegagalan ini, wacana dan aksi-aksi kekerasan atas nama agama masih kerap bergema di ruang publik Indonesia. Berbagai demonstrasi digelar kelompok-kelompok Islam konservatif, semisal Forum Solidaritas Umat Islam Indonesia dan Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan, menebar ancaman terhadap kelompok-kelompok minoritas. Mereka bahkan mengancam membakari gereja yang dituduh dibangun secara ilegal dan menyerang tempat-tempat yang dianggap sarang kristenisasi. Konflik tidak saja terjadi di kalangan penganut agama yang berbeda, tapi bahkan intern umat satu agama. Contoh paling mutakhir adalah kekerasan anti-Ahmadiyah yang merebak di

pelbagai provinsi di Indonesia.[38] Massa pro-demokrasi Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) yang menggelar aksi meyuarakan dukungan mereka terhadap Ahmadiyah dan mengingatkan negara akan pentingnya multikulturalisme bahkan harus lari tunggang langgang menghadapi serangan brutal kelompok Islam radikal yang bergerak di bawah bendera Komando Laskar Islam.

Konflik-konflik semacam ini agaknya akan terus terjadi apabila pemerintah gagal memulihkan komitmen multikulturalisme dan memperbarui pola manajemen keberagaman agama. Prinsip multikulturalisme menjadi sangat krusial dalam konteks ini karena agama berada di titik silang pergulatan antara negara, masyarakat, dan kekuatan-kekuatan politik. Individu atau kelompok berebut mengklaim hak untuk mengeksploitasi simbol-simbol dan wacana agama dan menetapkan batas-batas demi mendukung klaim masing-masing. Tidak ada jalan lain menghadapi persoalan ini, kecuali dengan terus menumbuh-kembangkan dialog antar-iman dan budaya yang berkeadilan dan berkeadaban. Pak Djohan dan teman-teman segenerasinya telah memelopori hal ini. Tugas generasi yang lebih mudalah untuk meneruskannya. []

Catatan:

1 Tentang konflik-konflik ini, lihat, misalnya, CA Coppel, (ed.), *Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution* (London: Routledge, 2005); dan Gerry van Klinken, *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars (*London: Routledge, 2007).

2 Lebih jauh tentang multikulturalisme dan kewarganegaraan, periksa Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

3 Garry D. Bouma, "The Challenge of Religious Revitalization and Religious Diversity," dalam Bryan Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society, A Comparative Analysis* (Oxford: Bardwell Press, 2008), hlm. 13-25.

4 Dikutip dalam Asykuri ibn Chamim et al, *Civic Education, Pendidikan Kewarganegaraan, Menuju Kehidupan yang Demokratis dan Berkeadaban* (Yogyakarta: Diktilitbang PP Muhammadiyah bekerjasama dengan LP3 UMY dan The Asia Foundation, 2003).

5 Amyn B. Sajoo, "Citizenship and Its Discontents: Public Religion, Civic Identities," dalam Bryan Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society, A Comparative Analysis* (Oxford: Bardwell Press, 2008), hlm. 27-47.

6 John Rawls, *The Law of People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

[7] Bryan Turner, "Religious Diversity and the Liberal Consensus," dalam Bryan Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society, A Comparative Analysis* (Oxford: Bardwell Press, 2008), hlm. 49-71.

[8] Ibid., hlm. 53-4.

[9] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, Vol. 2 (New York: Columbia University Press, 1975).

[10] Lihat P. Ramasamy, "Civil Society in Malaysia, An Arena of Contestations?" dalam Lee Hock Guan (ed.), *Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 2004), hlm. 198-216.

[11] Gillermo O'Donnel dan Philippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore, MD, and London: John Hopkins University Press, 1986), hlm. 48-56; sebagai perbandingan lihat juga Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore, MD, and London: The Johns Hopkins University Press, 1996).

[12] Lihat Thung Ju Lan, "Ethnicity and the Civil Rights Movement in Indonesia," dalam Lee Hock Guan (ed.), *Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 2004), hlm. 217-233.

[13] Lebih detail tentang MUI dan pergeserannya pasca-Suharto, lihat Nadirsyah Hosen, 'Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)' *Journal of Islamic Studies,* 15, 2 (2004): 147-79. Moch Nur Ichwan, '`Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto' *Islamic Law and Society,* 15, 1 (2005): 45-72 dan Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim–Christian Relations in Indonesia's New Order*. ISIM Dissertation. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

[14] UUPA No. 1/1989 memberikan peradilan agama posisi yang setara dengan pengadilan lainnya, termasuk pengadilan umum, militer, dan tata usaha negara. Sedangkan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dikeluarkan untuk memberikan keseragaman rujukan bagi para hakim di peradilan agama dalam memutus perkara.

[15] Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Routledge, 2002).

[16] Tentang ekspansi gerakan Islam militan menembus benteng pertahanan budaya *abangan*, lihat Noorhaidi Hasan, "Saudi Expansion, the Salafi campaign and Arabised Islam in Indonesia," dalam Madawi Al-Rasheed (ed.), *Kingdom without Borders, Saudi Arabia's Political, Religious and Media Frontiers* (London and New York: Hurst and Columbia University Press, 2008), hlm. 263-82.

[17] Seyyed Vali Reza Nasr, *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2001).

[18] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), hlm. 72.

[19] Arjun Appadurai, "The Production of Locality," dalam Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (London: Routledge, 1995), hlm. 204-5.

[20] Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. II, *The Power of Identity,* (Oxford: Blackwell, 1999), hlm. 1-2.

[21] Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (London: Hutchinson, 1989), hlm. 109.

[22] Diskusi lebih rinci tentang konsep ini lihat Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991). Sebagai perbandingan, lihat Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist*

Revolt Against the Modern Age (London: I.B. Tauris, 1995); dan Ahmad S. Moussalli (ed.), *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities* (Reading: Ithaca Press, 1998).

[23] Rujukan utama tentang Ikhwan al-Muslimin adalah R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1969); dan tentang Jama'at-i Islami adalah Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution* (London: I.B. Tauris, 1994).

[24] Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), pp. 70-3.

[25] Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam,* p. 77.

[26] Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, 6 (2005): 891-908.

[27] Castells, *The Information Age*, hlm. 20.

[28] Turner, "Religious Diversity and the Liberal Consensus," hlm. 49-71.

[29] Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, dan Emmanuel Sivan, *Strong Religion, The Rise of Fundamentalism around the World* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 2003).

[30] Ibid., hlm. 33-37.

[31] Ibid., hlm. 46-50.

[32] Ibid., hlm. 52.

[33] Lawrence R. Iannaccone, "Why Strict Churches Are Strong," *American Journal of Sociology* 99, 5 (Maret 1994). Untuk perbandingan lihat Rodney Stark dan William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University California Press, 1985) dan Thomas Robbins, *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements* (London: Sage, 1988).

[34] Lihat Murray Knuttila, "Lean and Mean: Hegemonic Masculinity as Fundamentalism," dalam *Contesting Fundamentalism*, ed., Carol Schick dkk, (Nova Scotia: Fernwood Publishing, 2004), hlm. 91-104.

[35] Castells, *The Power of Identity*, hlm. 9.

[36] J.C. Scott, *Weapon of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 240.

[37] Lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca, N.Y.: SEAP Cornell University, 2006) atau terjemahan bahasa Indonesianya, *Laskar Jihad, Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008).

[38] Laporan tentang serangan-serangan anti-Ahmadiyah, lihat, antara lain, Aris Mustafa et al., *Ahmadiyah: Keyakinan yang Digugat.* (Jakarta: Pusat Data dan Analisa Tempo, 2005).

ALQURAN DAN KEANEKA-RAGAMAN AGAMA

• *Taufik Adnan Amal*

HUBUNGAN ANTARAGAMA YANG BERBEDA SEJAK LAMA TELAH MENJADI masalah sangat penting. Selama berabad-abad, hampir sebagian besar perang antara berbagai bangsa dan negara selalu melibatkan agama, bukan sebagai penyebab utama, tetapi sebagai faktor yang memvalidasi dan mengintensifikasinya.

Di Indonesia, masalah hubungan antaragama belakangan ini juga menjadi isu yang menguatirkan. Merebaknya konflik bernuansa "keagamaan" beberapa waktu lalu, yang menelan banyak korban jiwa, telah menjadikan keanekaragaman agama sebagai tersangka utama di baliknya. Sekalipun agama tidak memainkan peran utama dalam menyulut berbagai kerusuhan di sejumlah wilayah Indonesia itu, tetapi peran sertanya dalam menjustifikasi dan memperluas medan konflik memang terlihat nyata. Tafsiran-tafsiran keagamaan warisan masa lalu, yang menampilkan karakter eksklusif agama dengan mengklaim kebenaran sejati sebagai milik sendiri, sering dituding sebagai salah satu faktor yang melatarinya.

Dalam tafsiran keagamaan yang eksklusif, kepercayaan lain di luar kepercayaan sendiri dipandang keliru atau telah mengalami distorsi lewat campur tangan manusia. Tidak sekadar itu, keyakinan yang dipandang keliru itu dianggap sebagai musuh yang harus dibasmi atau dikonversikan.Tidak sulit melacak eksklusivisme semacam ini di kalangan komunitas-komunitas keagamaan.

Karena itu, masalah mendasar yang dihadapi kaum beriman di tengah-tengah masyarakat multikultural dan multi-agama dewasa ini adalah bagaimana mendefinisikan-kembali nilai dan norma masing-masing komunitas keagamaan dalam rangka saling memahami dan hidup berdampingan secara aman dan damai.

Masalah inilah yang melatari munculnya kecenderungan di kalangan sarjana agama-agama untuk menggagas teologi agama-agama (*theologia religionum*), teologi dialogis (*dialogical theology*), etik global (*global ethics*), pluralisme keagamaan (*religious pluralism*), atau istilah-istilah lain yang sejenis. Upaya-upaya tersebut merupakan cerminan dari *concern* dan keprihatinan mereka yang dalam akan situasi hubungan antaragama serta persoalan-persoalan kemanusiaan yang terjadi belakangan ini.

Tema "keanekaragaman keagamaan" (*religious pluralism*) memiliki pengertian yang beragam. Tetapi, secara umum, makna-maknanya mencakup keyakinan positif yang diterima tentang agama-agama lain. S.H. Nasr, misalnya, melihat setiap agama sebenarnya mengekspresikan adanya "*The One in the many.*"[1] Atau dalam ungkapan puitis mistikus besar, Jalaluddin Rumi, "*The lamps are different but the Light is the same; it comes from beyond.*"[2] Dengan demikian, keanekaragaman keagamaan berada pada posisi yang berseberangan dengan–dan bahkan secara kategoris menolak–eksklusivisme keagamaan.

Teologi pluralis atau inklusif, seperti termaksud, sebenarnya bukan hal yang asing dalam gagasan Alquran. Kita dapat melacaknya mulai dari doktrin keesaan Tuhan, kesatuan sumber kitab-kitab suci, mata rantai kenabian yang tidak dapat dipisah-pisahkan, hingga satu esensi agama–yakni "islam" dalam pengertian generiknya–yang dipeluk manusia.

Uraian dalam paragraf-paragraf berikut mencoba mengemukakan pijakan teolofi inklusif ini sembari menelaah secara ringkas perkembangan tafsir yang bersifat eksklusif di dalam sejarah Islam, dan upaya-upaya penyemaian pemahaman keagamaan yang inklusif di Indonesia.

TEOLOGI INKLUSIF

Bagi Alquran, *allah* adalah satu Tuhan untuk sekalian manusia. Berbagai bagian kitab suci ini yang berbicara tentang Tuhan mengungkapkan gagasan tentang Tuhan yang universal dan inklusif, yang merespon seluruh umat manusia secara tulus dan penuh komitmen.

Ayat pertama dalam pembukaan mushaf Alquran–yakni 1:1, jika formula *bismi-llah al-rahman al-rahim* tidak dihitung sebagai bagian

Alquran, tetapi sebagai marka pemisah antara satu surat dengan surat lainnya (*fashilah*), seperti dipandang sejumlah sarjana muslim– menegaskan Allah sebagai *rabb al-'alamin*.[3] Ungkapan "*al-'alamin*" dalam bagian ini dipandang sebagian mufasir merujuk kepada makhluk-makhluk berakal ataupun benda-benda lainnya yang diketahui, atau meliputi semuanya–yakni seluruh ciptaan Tuhan. Mufasir lainnya memaknai kata itu sebagai makhluk berakal dalam masyarakat manusia, jin, malaikat, dan setan. Sementara mufasir tertentu membatasi maknanya kepada dunia atau alam semesta.[4] Meski sejumlah bagian Alquran yang memuat kata *'alamun* cenderung memperlihatkan makna kata tersebut sebagai "sekalian manusia,"[5] tetapi di berbagai tempat lainnya Alquran mengklaim Allah sebagai Tuhan langit dan bumi beserta segala sesuatu yang ada di antara keduanya,[6] Tuhan timur dan barat,[7] Tuhannya Musa dan Harun,[8] Tuhan segala sesuatu,[9] dan lainnya.

Bagian-bagian Alquran yang baru dirujuk secara jelas memperlihatkan gagasan kitab suci itu tentang Tuhan yang universal dan inklusif. Karena logika semacam inilah, Alquran mencela keras upaya penggagasan Tuhan yang eksklusif. Klaim-klaim komunitas Yahudi dan Kristen pada masa Nabi bahwa Tuhan adalah milik eksklusif mereka, misalnya, mendapat kritikan keras dari Alquran.[10]

Bagi Alquran, konsep dasar tentang Tuhan tidak hanya dimiliki komunitas-komunitas keagamaan yang dianugerahi kitab suci, tetapi juga oleh komunitas pagan dan lainnya. Dalam sejumlah bagian Alquran,[11] disebutkan bahwa orang-orang pagan Arab memiliki keyakinan tentang Tuhan sebagai Pencipta dan yang menurunkan hujan: "Jika engkau bertanya kepada mereka siapa yang menciptakan langit dan bumi serta menundukkan matahari dan bulan, mereka tentunya akan menjawab 'Allah' .... Jika engkau bertanya kepada mereka siapa yang menurunkan air dari langit yang dengannya bumi yang telah mati dihidupkan lagi, mereka tentunya akan menjawab 'Allah'." (29:61-63).

Demikian pula, dalam sumpah-sumpah paling keramat, masyarakat Arab jahiliyah juga mengikrarkannya dengan menggunakan kata Allah.[12] Di samping itu, Alquran menunjukkan bahwa masyarakat Arab mengenal-Nya sebagai Tuhan pemilik Ka'bah,[13] dan menyembah dewa-dewi jahiliyah sebagai yang memerantarai mereka dengan Allah. Ketika menuturkan keyakinan *pelbegu* di kalangan

orang-orang Arab jahiliyah ini, Alquran menyitir pernyataan mereka: "Kami hanya mengabdi kepada mereka (yakni dewa-dewi jahiliyah) agar mereka bisa mendekatkan kami kepada Tuhan."[14] Bahkan, seperti dinyatakan Alquran,[15] dalam keadaan tertentu, orang-orang Arab jahiliyah biasanya menganut monoteisme temporal tanpa peduli implikasi sikap semacam itu.

Upaya kalangan tertentu umat Islam untuk mengganti padanan kata Tuhan dalam berbagai bahasa dunia dengan Allah, jika dilihat dari perspektif di atas, jelas merupakan upaya yang berlawanan dengan semangat universal dan inklusif konsep Tuhan yang digagaskan Alquran. Upaya tersebut barangkali dimaksudkan untuk menegaskan bahwa terdapat karakteristik menyimpang dalam padanan kata-kata Allah dalam berbagai bahasa lain, dan bahwa hanya dalam Islam ditemukan konsepsi yang benar tentang-Nya. Tetapi, penggantian ini pada faktanya didasarkan pada pemikiran yang kacau-balau. Allah, lantaran universalitas dan inklusivitas-Nya, tidak lebih dari padanan kata Tuhan dalam berbagai bahasa dunia. Kata Allah, dalam kenyataannya, bukan milik eksklusif kaum muslimin, tetapi telah digunakan di kalangan pengikut Yahudi dan Kristen yang berbahasa Arab, serta di kalangan orang-orang Arab jauh sebelum pewahyuan Alquran–ayah Nabi Muhammad, misalnya, bernama 'Abd Allah.

Dengan demikian, konsep Alquran tentang Tuhan bukanlah sesuatu yang sama sekali baru dalam perjalanan sejarah kemanusiaan. Paling tidak, ada suatu teori yang mendukung gagasan ini. Pada 1912, Wilhelm Schmidt mempublikasikan karya monumentalnya, *The Origin of the Idea of God*. Di dalamnya ia mengungkapkan bahwa terdapat sejenis monoteisme primitif sebelum manusia mulai menyembah sejumlah tuhan. Pada mulanya, menurut Schmidt, manusia hanya mengakui eksistensi satu Tuhan Yang Maha Tinggi, yang menciptakan dunia dan mengatur urusan manusia dari "kejauhan." Para antropolog menduga bahwa lantaran terlalu jauh dan agungnya Tuhan Tertinggi itu, Dia lalu digantikan dengan dewa-dewa yang lebih rendah dan lebih terjangkau oleh manusia. Teori Schmidt juga mengemukakan evolusi semacam itu. Menurutnya, pada masa silam, Tuhan Tertinggi ini kemudian digantikan dengan tuhan-tuhan yang lebih atraktif.[16]

Jika teori asal-usul dan perkembangan gagasan tentang Tuhan

itu diterima, maka monoteisme merupakan ide paling awal yang berkembang di kalangan manusia untuk menjelaskan misteri dan tragedi kehidupan. Teori ini selaras dengan gagasan Alquran tentang monoteisme sebagai ajaran yang disampaikan para nabi sejak sebermula, seperti akan dijelaskan di bawah. Namun, lantaran kecenderungan-kecenderungan menyimpang dalam konsep manusia tentang Tuhan, Alquran berupaya mentransformasikannya secara radikal kepada gagasan monoteistik yang ketat. Ketika bagian-bagian Alquran yang berbicara tentang Tuhan diteliti secara kronologis, transformasinya ke konsep *tawhid*–yang menjadi basis teologi, *weltanschauung* dan fondasi keseluruhan tradisi Islam–diperkenalkan secara gradual ke tengah-tengah masyarakat Arab.[17]

Berpijak pada gagasan *tawhid* inilah Alquran mengkritik ekstremisme kaum ahli kitab dalam keyakinannya:

> Orang-orang Yahudi berkata: “Uzair itu putra Allah,” dan orang-orang Nasrani berkata: “Almasih itu putra Allah.” Demikianlah perkataan mereka dengan mulut mereka. Mereka meniru perkataan orang-orang kafir sebelumnya… Mereka menjadikan orang-orang alim dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah, dan (demikian juga) al-Masih putra Maryam. Padahal mereka hanya diperintahkan untuk menyembah Tuhan Yang Esa… (9:30-31).[18]

Seperti terlihat dalam kutipan di atas, Alquran tidak dapat menerima ide-ide ekstrem tentang Tuhan, baik yang digagaskan kaum pagan Arab tentang dewa-dewi jahiliyah sebagai perantara kepada Tuhan, konsep Yahudi Arab tentang Uzair,[19] ataupun trinitas serta ketuhanan Yesus.[20]

Beralih ke masalah kenabian, Alquran memandangnya sebagai suatu fenomena yang universal. Menurut kitab suci ini, di seluruh penjuru dunia pernah tampil utusan Tuhan: “tidak ada satu kaum pun yang tidak pernah didatangi seorang pembawa peringatan” (35:24).[21] Sebagian di antara utusan Tuhan itu dituturkan di dalam Alquran, dan sebagian lagi tidak.[22] Utusan Allah kepada umat manusia ini antara lain dirujuk Alquran dengan istilah *nabi* dan *rasul*.

Para penulis tradisional muslim lazimnya membedakan antara nabi dan rasul. Menurut mereka, *nabi* adalah utusan Tuhan yang

tidak membawa *syari'ah* dan mungkin juga tidak membawa kitab suci kepada manusia. Sementara *rasul* adalah utusan Tuhan yang membawa hukum dan kitab suci. Alquran memang membedakan antara nabi dan rasul, tetapi pembedaan mekanis sebagaimana diungkap otoritas tradisional Islam itu tampaknya tidak dapat dipertahankan.

Dalam sejumlah bagian Alquran,[23] disebutkan utusan-utusan Tuhan tertentu sebagai *nabi* dan *rasul*. Tuhan juga menegaskan dalam bagian Alquran lainnya: "Kami telah membuat nabi-nabi tertentu lebih tinggi dari lainnya" (2:253).[24] Jika penggunaan kata nabi dan rasul ditelusuri secara kronologis di dalam Alquran–di mana penggunaan kata nabi semakin sering digunakan sejak periode Makkah akhir dan periode Madinah–kesimpulan bersih yang dapat ditarik darinya adalah: sebutan rasul menunjukkan peran yang lebih penting dari pada nabi. Seorang nabi dapat berperan hanya sebagai pembantu rasul, misalnya Harun sebagai pembantu Musa (19:51,53).

Tetapi, perbedaan peran ini tidak begitu signifikan dalam pandangan Alquran. Bagi kitab suci ini, mata rantai kenabian tidak dapat dipecah-pecah.[25] Karena itu, kaum muslimin diharuskan mengimani para utusan Tuhan tanpa diskriminasi.[26] Jika Muhammad dan pengikutnya mempercayai semua nabi dan rasul, konsekuensinya semua manusia lain semestinya juga mempercayainya. Sebab, mengingkari kenabian Muhammad jelas bermakna mengingkari nabi-nabi lain dan akan merusak mata rantai kenabian.

Sekalipun para nabi menyeru kaum-kaum atau bangsa-bangsa yang berbeda pada masa-masa yang berlainan, risalah atau pesan ketuhanan yang mereka sampaikan adalah universal dan identik, karena–seperti ditegaskan Alquran–seluruhnya terpancar dari sumber yang sama: *umm al-kitab* ("induk segala kitab," 43:4; 13:39) atau *kitab maknun* ("kitab yang tersembunyi," 56:78) atau *lauh mahfuzh* ("luh yang terpelihara," 85:22), yang merupakan esensi Pengetahuan Tuhan. Dari esensi kitab primordial inilah wahyu-wahyu diturunkan kepada para utusan Tuhan.

Alquran menegaskan bahwa tidak ada masa yang tidak memiliki kitab suci.[27] Jadi, kepada para nabi sebelum Muhammad telah diturunkan *kitab*.[28] *Kitab* telah diturunkan Tuhan kepada anak keturunan Nuh dan Ibrahim,[29] kepada Bani Israel,[30] kepada Musa,[31]

kepada Yahya (19:12) dan kepada Isa.[32] Sementara kepada Muhammad sendiri juga diturunkan *kitab* yang mengonfirmasi kitab-kitab wahyu sebelumnya.[33] Dalam bagian-bagian lainnya, Alquran menyebut Tawrat (2:53,87; 3:3,65; 5:44; 6:91; dll.) dan Zabur (4:163; 17:55) serta Injil (3:3,48,65; 5:46; 57:27; dll.), sebagai bersumber dari Allah.

Karena semua risalah Tuhan itu universal dan identik serta secara genetik berasal dari sumber yang sama–yakni *lauh mahfuzh* atau kitab pengetahuan Tuhan–maka manusia mesti mengimani seluruhnya. Di dalam Alquran, di samping disebutkan kewajiban mengimani kitab suci agama Yahudi dan Kristen, Nabi Muhammad juga diperintah mendeklarasikan: "Aku beriman kepada seluruh kitab yang diturunkan Allah."[34]

> Dari berbagai bagian Alquran yang diwahyukan sepanjang karir kenabian Muhammad, tampak jelas bahwa Nabi benar-benar meyakini pesan yang terdapat dalam kitab-kitab suci pra-Quran bersumber dari Allah dan bahwa yang menyampaikannya kepada umat manusia dalam berbagai kurun waktu adalah nabi-nabi yang diutus Tuhan. Itulah sebabnya, tanpa sangsi Nabi mengakui bahwa Ibrahim, Musa, Isa dan nabi-nabi lainnya yang disebutkan dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru adalah utusan-utusan Tuhan seperti dirinya. Karena itu, adalah keliru gagasan yang relatif merata di kalangan orientalis bahwa pada periode Makkah Muhammad meyakini telah menyampaikan kepada orang-orang Arab ajaran yang sama seperti disampaikan sebelumnya oleh Musa dan Isa kepada kaumnya masing-masing, tetapi keyakinan ini berubah di Madinah, ketika kaum Yahudi tidak mau mengakuinya sebagai rasul Allah, yang membuatnya membentuk masyarakat muslim sebagai suatu komunitas terpisah dari masyarakat Yahudi dan Kristen.[35]

Di atas telah dikemukakan bahwa menurut Alquran mata rantai kenabian tidak dapat dipisah-pisahkan dan bahwa wahyu yang diterima para nabi berasal dari sumber yang sama. Karena itu, risalah yang disampaikan para nabi itu pun identik. Itulah sebabnya Alquran (46:9) menegaskan bahwa risalah yang dibawa Nabi Muhammad bukanlah sesuatu yang aneh atau unik dalam sejarah wahyu. Ia hanya

salah satu dari seluruh rangkaian nabi yang ditugaskan Tuhan dengan misi yang sama: menyampaikan agama primordial (*ur-religion, din al-fithrah*) seperti yang didakwahkan Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa (42:13).

Ajaran agama primordial yang diwahyukan kepada para nabi ini adalah: "Katakanlah: 'Sesungguhnya diwahyukan kepadaku bahwa Tuhanmu adalah Tuhan yang esa.'"[36] Dengan kata lain, hanya ada satu Tuhan, Yang Esa dan patut disembah. Agama primordial ini menyeru manusia berserah-diri tanpa syarat kepada Tuhan Yang Esa dan berbuat baik sebagai konsekuensi dari penyerahan diri tersebut. Itulah sebabnya, agama tersebut dirujuk Alquran sebagai *islam*, dan yang mengikutinya disebut *muslim*.

Kata *muslim* dan bentuk jamaknya *muslimun* muncul dalam sejumlah kesempatan di dalam Alquran dengan makna seperti telah dikemukakan–yakni "orang yang berserah diri tanpa syarat kepada Tuhan yang Esa"–dan disandang para nabi serta berbagai komunitas keagamaan.[37]

Di lain tempat, Alquran menyinonimkan kata *muslim* dengan *hanif*.[38] Kata *hanif*, dalam berbagai penggunaan Alquran, merujuk kepada non-musyrik atau monoteis sejati. Ungkapan *hanif* juga dihubungkan dengan Ibrahim, yang merupakan representasi *ur-islam* atau *islam* primordial atau *al-din al-qayyim* (30:43). Ibrahim dinyatakan sebagai seorang *hanif-muslim* atau *hanif-non-musyrik*. Dengan demikian, penekanan pada gagasan monoteistik terlihat jelas dalam persamaan yang diungkap Alquran antara *muslim* dan *hanif*.

Berbeda dengan *muslim*, kata *islam* hanya muncul delapan kali di dalam Alquran. Jika ditinjau dari penekanan kandungannya, penggunaan kata tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok utama:[39]

a. Di tiga tempat dalam Alquran, kata *islam* digunakan dengan penekanan pada kualitas internalnya: "Barang siapa yang Allah kehendaki untuk diberi petunjuk, maka Dia bukakan hatinya untuk *islam*" (6:125); "Dan siapakah yang lebih zalim dari orang yang merekayasa dusta terhadap Allah, padahal dia diseru kepada *islam*?" (61:7); dan "Apakah seseorang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah untuk *islam* sehingga ia berada di atas (jalan) cahaya dari Tuhannya…?" (39:22).

b. Tiga bagian Alquran lainnya menekankan hubungan antara *islam* dan *din*: "Hari ini telah Kusempurnakan untukmu agama(*din*)-mu, dan Kucukupkan nikmat-Ku kepadamu, dan Kuridai *islam* sebagai agama(*din*)-mu" (5:3); "Agama (*din*) di sisi Allah adalah *islam*" (3:19); dan "Barang siapa mencari agama (*din*) selain *islam*, maka tidak akan diterima darinya …" (3:85).
c. Tindakan yang menjelmakan *islam* mensyaratkan "kembali" (konversi atau *tawbah*) kepada Tuhan, dan memperlihatkan persamaan antara *islam* dengan *iman*, atau tidak dapat dipisahkannya *iman-islam*. Dalam suatu kesempatan, Alquran berbicara tentang "konversi ke *islam*" dengan mengutuk orang yang kafir setelah *islam* (9:74). Demikian pula, Alquran mengutuk para badui yang merasa berjasa dengan ke-*islam*-annya, dan menambahkan: "Janganlah menghitung *islam*-mu sebagai anugerah terhadapku, sebenarnya Tuhanlah yang telah memberi anugerah kepadamu dengan membimbingmu kepada iman…" (49:17).

Sekalipun kata *islam* digunakan dengan penekanan yang berbeda-beda dalam bagian-bagian Alquran di atas, tetapi kata ini selalu digunakan dalam pengertian generiknya, yakni "berserah diri secara total kepada Tuhan." Pada periode Madinah, seperti dinyatakan W.C. Smith, makna *islam* mengalami "reifikasi" menjadi *Islam*–yakni *islam* dalam makna generiknya direifikasi menjadi *Islam*, "*a reified entity, one religion among others*."[40] Reifikasi ini, tidak menghilangkan makna awal *islam*. Sebagaimana diungkapkan Jane I. Smith, makna orisinal Islam berada dalam "gabungan penafsiran individual (*islam – pen.*) dan kelompok (*Islam – pen*)."[41]

Dalam sejarah tafsir Alquran, bahkan dalam diskursus di kalangan tertentu mufasir muslim kontemporer, penafsiran dominan yang berkembang adalah yang memandang Islam dalam bentuknya yang telah direifikasi. Tetapi, dari bagian-bagian Alquran yang dikemukakan di atas, terlihat jelas bahwa kata *islam* mengandung makna personal atau individual maupun makna kelompok. Kedua makna ini mesti eksis dalam setiap upaya untuk memahaminya: pentingnya penyerahan diri individual di dalam kerangka identifikasi kelompok maupun kemungkinan penyerahan diri individual di luar parameter komunitas Islam historis.

Bahkan, dalam kelompok ayat-ayat Madaniyah yang mengaitkan kata *islam* dengan *din* (3:19, 85; 5:3) – *din* secara sederhana dimaknai di sini sebagai agama[42]–makna generik ini tetap di pertahankan. Bagian Alquran 3:19, "Agama di sisi Allah adalah *islam*", misalnya, dibaca oleh Ibn Mas'ud *"inna al-dina 'inda-llahi al-hanifiyyah,"*[43] yang secara jelas merupakan pemaknaan personal atau individual atas *islam*.

Makna personal semacam ini juga akan mencuat jika konteks literer bagian Alquran tersebut (3:18-20) disimak, karena ayat sebelumnya menegaskan tentang monoteisme, yang menjadi ajaran asasi *ur-religion*, dan setelah penegasan tentang *islam* sebagai satu-satunya jalan ketaatan di sisi Tuhan, selanjutnya dikemukakan: "…jika mereka (ahli kitab itu) mendebatmu, katakanlah 'Aku berserah diri (*aslamtu*) kepada Tuhan, demikian pula orang-orang yang mengikutiku'…."

Demikian pula, bagian Alquran lainnya (3:85)–"Barang siapa mencari agama selain *islam*, maka tidak akan diterima darinya, dan di Akhirat kelak dia termasuk orang-orang yang rugi"–juga memiliki konteks yang jelas. Jika dua rangkaian ayat sebelumnya (3:83-84) diamati secara seksama bersamaan dengan 3:85, terlihat jelas bahwa kata *islam* dan derivasi-derivasi akar kata *salama* lainnya digunakan Alquran dalam konteks ini (3:83-85) selaras dengan makna generiknya: berserah diri kepada Tuhan. Ayat 83 mengungkapkan bahwa seluruh ciptaan Tuhan di langit dan di bumi telah berserah diri (*aslama*) kepada-Nya secara sukarela atau terpaksa. Kata *aslama* dalam ayat ini tentunya tidak bermakna "menjadi muslim"–dalam pengertian yang telah direifikasi.

Sementara ayat 84 memerintahkan kaum muslimin beriman kepada Tuhan dan apa-apa yang telah diturunkan-Nya kepada Ibrahim, Ishaq, Ya'qub, serta anak-anaknya, dan kepada apa-apa yang diberikan-Nya kepada Musa, Isa serta para nabi lainnya, tanpa diskriminasi, dan berserah diri (*muslimun*) kepada-Nya. Berpijak pada kedua ayat ini, kata *islam* yang digunakan dalam 3:85 tentunya hanya bermakna kepercayaan yang mengajarkan penyerahan diri kepada Tuhan dan keimanan kepada nabi-nabi sebelum Muhammad.

Bagian terakhir Alquran yang menghubungkan *islam* dengan *din* (5:3), juga memiliki makna individual sekaligus kelompok. Makna kelompok merupakan eksternalisasi atau sublimasi makna *islam*

individual dalam suatu komunitas yang terorganisasi. Hal tersebut disebabkan, dalam pandangan Alquran, penyerahan diri personal tidak cukup untuk menunaikan tujuan-tujuan Tuhan. Inilah makna tidak dapat dipisahkannya antara *iman* dan *islam* dalam kelompok kedua bagian Alquran di atas. Dan ini jugalah, barangkali, yang melatar-belakangi reifikasi *islam* sebagai agama primordial menjadi Yahudi, Kristen, Islam dan agama-agama lainnya.

Karena kesamaan asasi ajaran primordial agama-agama yang didakwahkan para utusan Tuhan, Alquran–dalam ayat selanjutnya, 5:5–membolehkan kaum muslimin memakan sembelihan komunitas-komunitas keagamaan lain (*ahl al-kitab*) dan mengawini mereka. Sebaliknya, larangan memakan sembelihan di luar komunitas keagamaan tersebut serta larangan mengawini mereka, dikaitkan Alquran dengan politeisme (*syirk*).

Alquran juga menegaskan bahwa seluruh tempat ibadah harus dihormati dan dilindungi: "Jika Allah tidak menolak (keganasan) sebagian orang atas orang lainnya, tentunya telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagog-sinagog, dan masjid-masjid, di mana nama Allah paling banyak disebut" (22:40). Jadi, pada butir ini pun Alquran menekankan keanekaragaman keagamaan dengan tidak mengistimewakan tempat ibadah komunitas keagamaan tertentu.[44]

Dengan demikian, hanya ada satu agama primordial: *islam*. Tetapi, *ur-religion* ini perlu diterjemahkan ke dalam realitas sosio-historis yang konkret. Dari sinilah muncul keanekaragaman agama dengan sistem keagamaannya yang bervariasi, yang dalam bahasa Alquran disebut sebagai *syir'ah* dan *minhaj*. Dalam 5:48 disebutkan: "Untuk tiap-tiap umat di antara kalian telah Kami berikan aturan (*syir'ah*) dan jalan terang (*minhaj*)".[45] Al-Thabari memberi komentar tentang kesatuan agama primordial dan keanekaragaman syariat agama-agama ini dengan menegaskan bahwa agama itu satu, sedangkan syariat bermacam-macam.[46] Menurut Alquran–masih dalam ayat yang sama (5:48)–seandainya Tuhan menghendaki, Dia akan jadikan manusia satu umat saja.[47] Namun, keanekaragaman yang diskenariokan Tuhan–barangkali bisa dipandang sunatullah–dimaksudkan sebagai ujian bagi manusia: "…Allah hendak menguji kamu tentang apa yang dianugerahkan-Nya kepadamu, karena itu berlombalah berbuat kebajikan." (5:48).[48] Manusia tidak perlu mempertengkarkannya, karena "hanya kepada Allah-lah kamu

sekalian kembali, dan akan dikabarkan-Nya kepada kalian apa yang kamu perselisihkan" (5:48).[49]

Alquran menegaskan dua kriteria untuk kontestasi berbagai komunitas keagamaan, yaitu iman dan amal saleh:

> Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiun, siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati (2:62).[50]

Simpulan bersih dari bahasan di atas adalah Alquran menggagas bahwa agama-agama yang dibawa para nabi dan utusan Tuhan itu satu dan bersumber dari Allah, Tuhan seru sekalian alam. Agama wahyu yang bersumber dari Tuhan ini disebut "*islam*,"–dengan makna "kepasrahan total kepada Tuhan", untuk membedakannya dari "*Islam*" yang merupakan nama agama kaum muslimin. Agama inilah yang diterima dan diridai Tuhan. Manusia yang menerima dan melaksanakan ajaran para nabi itu dengan sepenuh hati disebut *muslim*, atau *ummah muslimah*.[51] Sementara kriteria universal bagi komunitas-komunitas keagamaan ini adalah iman dan amal saleh.

Bagi Alquran, manfaat positif dari keanekaragaman agama dan komunitas keagamaan adalah agar mereka saling berlomba dalam melakukan hal-hal yang positif dan konstruktif bagi kemanusiaan–atau, dalam ungkapan Alquran, "berlomba berbuat kebajikan."[52] Alquran memang bersikap kritis terhadap komunitas-komunitas keagamaan lain,[53] tetapi pengikut Nabi Muhammad sendiripun tidak luput dari kritisismenya. Alquran tidak memberi garansi bahwa kaum muslimin merupakan umat yang dikasihi Tuhan, kecuali jika mereka menunaikan tujuan-tujuan Alquran.[54]

Setelah hijrah ke Madinah, gagasan inklusivisme Islam, dalam kenyataannya, menjelma pada tataran praktis dalam Negara Madinah yang dikelola Nabi Muhammad. Butir-butir dalam pakta pembentukan federasi kesukuan tersebut, yang dikenal luas sebagai Piagam Madinah, dengan jelas merefleksikan sudut pandang Islam yang inklusif.[55] Isi piagam ini antara lain menguraikan hak dan kewajiban seluruh kelompok yang berdiam di kota Madinah. Nabi

diakui sebagai kepala arbitrator Madinah untuk menyelesaikan segala perselisilahan antar-komunal. Orang-orang Yahudi diberi jaminan otonomi keagamaan dan kultural, serta diakui sebagai suatu komunitas bersama-sama kaum muslimin.[56]

INKLUSIVISME VERSUS EKSKLUSIVISME

Di kalangan kaum Muslimin, sudut pandang teologis yang berkembang secara luas selama berabad-abad adalah yang bersifat eksklusif. Sejumlah ayat Alquran – seperti 3:19, 85; dan 5:3, yang telah dibahas di atas–yang menekankan keistimewaan Islam sebagai agama yang diridai Tuhan telah menjadi basis selama berabad-abad untuk menegaskan eksklusivisme Islam.

Tidak jelas kapan eksklusivisme ini menghegemoni kaum muslimin. Yang jelas, pada masa yang awal pandangan semacam itu belum mendominasi alam pikiran Islam. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, pada masa awal Islam, bacaan alternatif untuk kata "*islam*" dalam 3:19 adalah "*hanifiyyah*," yang secara jelas tidak mencerminkan eksklusivisme.[57] Sayangnya, pandangan yang inklusivistik tentang Islam ini ikut terkubur dalam proses penunggalan tradisi teks dan bacaan Utsmani yang diupayakan secara gigih–dengan dukungan penuh otoritas politik–sekitar empat abad pertama Islam.[58]

Penafsiran-penafsiran yang eksklusif tentang Islam bahkan diperluas kebanyakan mufasir untuk mencakupkan ayat-ayat yang bernuansa inklusif. Salah satu bagian Alquran semacam ini adalah 2:62, yang telah dikutip di atas. Dalam tafsir-tafsir klasik, seperti dalam Tafsir al-Thabari[59] misalnya, bagian Alquran ini dipandang sebagai garansi Tuhan terhadap empat kelompok keagamaan–yakni mukmin, Yahudi, Nasrani dan Sabiun–bersyaratkan tiga hal: beriman, percaya pada Hari Kemudian, dan beramal saleh. Tetapi, syarat beriman di sini mencakup keimanan kepada Allah dan Nabi Muhammad. Jadi, dengan ungkapan lain, yang mendapat garansi itu adalah mereka yang telah memeluk Islam. Sebagian mufassir lainnya bahkan merujuk pandangan Ibn Abbas yang menyatakan bahwa pernyataan dalam 2:62 telah di-*nasakh* dengan turunnya bagian Alquran yang menegaskan bahwa hanya Islamlah yang diterima Tuhan sebagai agama yang diridhai.[60]

Doktrin eksklusivisme Islam semacam itu tetap bertahan dalam

alam pikiran kaum muslimin hingga dewasa ini. Sayyid Quthb, misalnya, menegaskan bahwa validitas keimanan kelompok-kelompok masyarakat non-Islam hanya terbatas pada masa pra-Muhammad.[61] Pandangan ini jelas tercerabut dari akar kesejarahan Alquran. Konteks bagian-bagian Alquran yang telah dikemukakan di atas secara jelas merujuk kepada hubungan antara Nabi–sebagai arbitrator–dan suatu komunitas aktual, yakni komunitas-komunitas keagamaan yang hidup berdampingan dengan kaum Muslimin di kota Madinah, bukan komunitas ahistoris yang eksis dalam dunia non-fisik atau dalam konteks kesejarahan masa silam yang berbeda.[62] Dengan pembatasan semacam ini, berbagai ketentuan Alquran yang bertalian dengan komunitas keagamaan lain–misalnya kebolehan memakan sembelihan komunitas keagamaan lain (*ahl al-kitab*) dan melakukan pernikahan dengan mereka, seperti telah disinggung di atas–tentunya tidak lagi memiliki makna. Sebab, komunitas yang dirujuk dalam ketentuan-ketentuan tersebut eksis dalam konteks kesejarahan pra-Muhammad.

Gerakan Pembaruan dan Inklusivisme

Pemahaman Islam yang bersifat inklusif–dengan mengenyampingkan tafsir mistis[63]–memang telah dikemukakan secara frontal oleh sejumlah pemikir muslim pada periode modern Islam. Muhammad Abduh, misalnya, berpendapat bahwa jalan menuju Tuhan tidak mesti dibatasi dengan keimanan menurut cara Islam. Murid Abduh, Rasyid Ridla, memperkuat pandangan gurunya itu.[64] Ahmad Khan bahkan membuat komentar Bible, *Tabyin al-Kalam*, untuk menunjukkan kesamaan-kesamaan antara Islam dan Kristen.[65] Sementara sarjana dan pemikir neo-modernis asal Pakistan, Fazlur Rahman, menegaskan inklusivisme Islam dalam sejumlah karyanya.[66] Di kalangan ulama Syi'ah kontemporer, Allamah Thabathabai juga mengungkapkan pandangan senada.

Di Indonesia, gagasan-gagasan tentang Islam inklusif telah mulai bermunculan. Nama-nama seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, Ahmad Syafii Maarif, Abrurrahman Wahid, dan Alwi Shihab, merupakan sebagian kecil dari sarjana muslim negeri ini yang mempublikasikan tulisan-tulisan tentang inklusivisme Islam. Bahkan, Muhammadiyah, salah satu pergerakan Islam terbesar di nusantara, telah menerbitkan sebuah tafsir tematik tentang hubungan

sosial antarumat beragama,[67] sekalipun gagasan-gagasan pluralisme yang tertuang dalam buku tersebut masih diperdebatkan dengan sengit di kalangan Muhammadiyah sendiri. Gagasan-gagasan senada juga muncul di kalangan warga Nahdlatul Ulama, pergerakan Islam terbesar di Indonesia.

MENYEMAI INKLUSIVISME

Sekalipun publikasi-publikasi gagasan tentang inklusivisme Islam semakin gencar beberapa dekade belakangan ini, tampaknya gagasan tersebut baru bergulir di kalangan elit pemikir muslim Indonesia, dan relatif belum menerobos ke level akar rumput. Indikator hal ini dapat dilihat pada merebaknya konflik-konflik kekerasan bernuansa SARA. Kerusuhan-kerusuhan semacam ini, seperti di Ambon, Maluku Utara dan Poso,[68] dapat dilihat sebagai cerminan dari hegemoni gagasan keagamaan–baik Islam, Kristen, atau lainnya–yang eksklusif dalam level pemahaman masyarakat.

Akar dari berbagai kerusuhan itu tentu saja bukan agama, tetapi terutama bermula dari masalah-masalah ekonomi atau politik di tingkat lokal. Namun, pada tahap selanjutnya, eksklusivisme agama telah dieksploitasi untuk menjustifikasi dan memperluas konflik. Parah dan berkelanjutannya "konflik agama" ini menunjukkan belum adanya mekanisme penanganan konflik yang efektif dan efisien serta merupakan indikator ketidakbecusan negara dan aparatnya dalam menjalankan amanah yang diberikan warganegaranya.

Lantaran hegemoni pemahaman keagamaan yang eksklusif–baik di kalangan umat Islam, Kristen, atau lainnya–maka gagasan-gagasan keagamaan yang inklusif semestinya dikampanyekan secara lebih intesif lagi ke level akar rumput. Eksklusivisme keagamaan, yang tersebar relatif merata di kalangan awam, tentu saja tidak dapat dijadikan pijakan yang kukuh bagi suatu masyarakat yang beragam, seperti masyarakat Indonesia. Ia adalah fondasi kehidupan bermasyarakat yang sangat rapuh serta jelas menyimpan potensi dahsyat sebagai sumber konflik dan disintegrasi sosial. Karena itu, merupakan tugas para sarjana–baik secara individual atau kolektif–untuk merumuskan sistem teologi yang inklusif dan menaburkan benih-benihnya ke tengah masyarakat luas.

Perumusan gagasan-gagasan keagamaan yang inklusif setidaknya melibatkan upaya untuk menunjukkan bahwa koeksistensi–atau

bahkan proeksistensi–antara komunitas-komunitas keagamaan yang berbeda dalam rangka membangun suatu masyarakat (*society*) yang lebih manusiawi merupakan ajaran asasi setiap agama. Demikian pula, titik-titik kesamaan doktrin atau tujuan agama-agama semestinya lebih ditekankan, ketimbang "mencari-cari" perbedaan-perbedaan di antaranya.

Dialog antarumat beragama, yang lazim digunakan sebagai wahana penyemaian inklusivisme dan keanekaragaman keagamaan, memang masih dapat dihitung sebagai metode yang cukup efektif. Tetapi, penerapannya di Indonesia selama ini terlihat hanya efektif di level elite komunitas keagamaan. Cakupan dialog semacam itu–pada masa lalu hanya melibatkan tokoh-tokoh elite organisasi keagamaan, fungsionaris yang berwenang dalam lembaga-lembaga keagamaan, dan tokoh-tokoh masyarakat–harus diperluas dengan melibatkan segenap komponen masyarakat.

Barangkali akan lebih efektif lagi jika dunia pendidikan dilibatkan secara intensif ke dalam program dialog dan penyebaran gagasan-gagasan keagamaan yang inklusif. Kalangan pendidik tingkat menengah dan dasar nyaris tidak tersentuh gelombang pemikiran dan diskursus di seputar isu keanekaragaman keagamaan dan dialog antarumat beragama selama beberapa dekade terakhir. Paradigma pendidikan agama pada hampir semua level–termasuk perguruan tinggi "sekular"–belum memiliki konsep yang *workable* dan *applicable* dalam kaitannya dengan kehidupan bersama dalam masyarakat yang inklusif dan pluralistik. Padahal guru dan dosen agama semestinya bisa menjadi ujung tombak yang cukup berwibawa dalam menanamkan nilai-nilai keagamaan yang inklusif dan kondusif untuk mencegah terjadinya konflik atau kerusuhan antara umat beragama serta disintegrasi sosial.

Pada tingkatan legal dan tatanan kelembagaan publik, perlu juga dipikirkan untuk mengakomodasi nilai inklusivisme dan keanekaragaman dalam legislasi serta pembuatan peraturan daerah. Legislasi dan perda itu, jika dipandang perlu, bisa ditopang dengan institusi peradilan. Dengan pelembagaan semacam ini, ada kepastian dan jaminan hukum atas nilai atau norma tersebut.

Wa-llahu a'lam bi-l-shawab. []

Catatan:

[1] S.H. Nasr, "The One and The Many," *Parabola*, 22-3-94.

[2] *Rumi: Poet and Mystic*, tr. R.A. Nicholson, (London: G. Allen & Unwin, 1950), p. 166.

[3] Lihat juga 2:131; 5:28; 6:45; 7:54; 10:10; 37:182; 39:75; 40:65; dll. Ungkapan *rab al-'alamin* – muncul sekitar 84 kali di dalam Alquran – lazim diterjemahkan sebagai "Tuhan semesta alam." *'alamun* (jamak), secara harfiah, memang bermakna "semesta alam." Tetapi, di dalam sejumlah bagian Alquran (misalnya 6:90; 12:104; 38:87; 68:52; 81:27; 25:1; 29:10; 26:165; 15:70) kata ini lebih memiliki makna "seluruh manusia/sekalian manusia."

[4] Lihat M. Ayub, *Alquran dan para Penafsirnya*, tr. Nick G. Dharma Putra, vol. 1, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), pp. 70 f.

[5] Lihat 114:1. Lihat juga R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1971), p. 12.

[6] Lihat 19:65; 26:24; 44:7; 38:66; 78:37; 37:5; cf. 20:6; 5:17,18; 5:120; 26:28; 43:85; dll.

[7] Lihat 73:9; 26:28; 55:17; 70:40; 37:5; 2:115; dll.

[8] Lihat 7:122; 20:70; 26:48; dll

[9] Lihat 6:164.

[10] Lihat misalnya 5:18; 62:6; 2:94; 2:111,113,120,135; dll.

[11] Lihat misalnya 29:61 cf. 31:25; 39:38; 43:9,87; 23:84-89.

[12] Lihat 35:42; 16:38; dll.

[13] Lihat 106:1-3

[14] Lihat 39:4; cf. 46:28; 10:18; 39:3. Bagian Alquran lainnya (34:37) mengungkapkan kepercayaan pagan Arab tentang kekayaan dan anak keturunan yang dapat mendekatkan diri mereka kepada Allah. Selain itu, Alquran juga mengemukakan nama dewi-dewi jahiliyah: *al-lat, al-'uzza*, dan *al-manat*, yang dipandang kaum pagan Arab sebagai puteri-puteri Tuhan (53:9f.), serta *wadd, suwa', yaguts*, dan *nasr*, yang merupakan dewa-dewa Arab kuno (71:22 f.).

[15] Lihat misalnya 31:32; 29:65f.; 10:22; dll.

[16] Lihat Karen Armstrong, *A History of God*, (London: Mandarin, 1995), pp. 9 f.

[17] Lihat Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Alquran*, (Bandung: Mizan, 1989), pp. 52-56.

[18] Cf. 5:17,72-75; dll.

[19] Gagasan tentang Uzair sebagai putera Tuhan hanya merupakan keyakinan lokal yang ditemukan di kalangan pengikut Yahudi di Madinah pada masa Nabi, dan tidak ditemukan di kawasan dunia lainnya.

[20] Lihat misalnya 4:171; 5:73,116; dll. Alquran merujuk trinitas Kristen sebagai tritunggal Tuhan (Bapa), Maryam, dan Yesus. Doktrin ini barangkali diyakini para pemeluk Kristen di sekitar Makkah dan Madinah pada masa Nabi. Doktrin trinitas resmi kalangan Kristen adalah Bapa, Anak (Yesus) dan Ruh Kudus.

[21] Lihat juga 4:41; 10:47; 16:84,89; 28:75; 39:69; cf. 17:71(?); 16:36; 13:7.

[22] Lihat 40:78 dan 4:164.

[23] Lihat misalnya 7:157,158; 19:51,54; dll.

[24] Lihat juga 17:55 cf. 27:15.

[25] Lihat 2:136; 3:84; 2:285; 4:152 cf. 4:150-151.

[26] Lihat 2:136,285; 3:84; 4:152.

[27] Lihat 13:38.

[28] Lihat misalnya 2:213; 3:81; dll.

[29] Lihat misalnya 57:26; 4:54; 6:84-89; 29:27; dll.

30 Lihat misalnya 40:53; 45:16; dll.

31 Lihat misalnya 2:53,87; 6:154; 11:110; 41:45; 17:2; 23:49; 25:35; 37:117; 28:43; 32:23; dll.

32 Lihat misalnya 3:48; 5:110; dll.

33 Lihat misalnya 3:43; 2:89; 3:7; 4:105; 5:48; 6:92; 16:64; 46:12,30; dll

34 Lihat 42:15 cf. 2:285; 4:136; 2:177; dll.

35 Lihat misalnya F. Noeldeke, *et.al*., *Geschichte des Qorans*, (Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938), vol. i, pp. 146 f., mengutip dan menyepakati gagasan C. Snouck Hurgronje.

36 Lihat misalnya 18:110; 21:108; 41:6; dll.

37 Lihat misalnya 2:122,127; 3:52,64,84; 5:11;12:102; 28:53; 43:69; dll. cf. 6:14,163; 39:14 di mana istilah ini juga diterapkan kepada Nabi Muhammad sendiri.

38 Kata ini muncul 12 kali di dalam Alquran, sepuluh kali dalam bentuk tunggal dan dua kali dalam bentuk jamak (*hunafa'*). Lihat 3:67; 16:120; 2:135; 3:95; 6:161; 16:123; 6:79; 4:125; 10:105; 30:30; 22:31; 98:5.

39 Cf. EI[2], art. "islam".

40 W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: Mentor Books, 1991), pp. 108 ff.

41 Jane I. Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in a Sequence of Qur'an Commentary*, (Montana: Univ. of Montana Press, 1975), p. 228.

42 Kata *din* ketika Alquran diwahyukan memiliki beberapa makna yang dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok utama: (i) konsep agama sistematis; (ii) kata kerja yang bermakna "memutuskan," "membuat putusan," atau kata benda abstraknya "keputusan" dan "putusan"; serta (iii) kata kerja yang bermakna "bertindak," "bertingkah-laku," "menjalankan praktek-praktek tertentu," "mengikuti adat-istiadat/kebiasaan tradisional," atau kata benda abstraknya "kepatuhan," "konformitas," "adat-istiadat," "perilaku standar." Lihat W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 102 ff. Lihat juga Yvonne Haddad, "The Conception of the Term *Din* in the Qur'an," *The Muslim World*, vol. LXIV, Nov. 2, (1974).

43 Lihat A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, (Leiden: E.J. Brill, 1931), p. 32.

44 Perusakan tempat-tempat ibadah yang dilakukan dalam sejumlah konflik bernuansa SARA di beberapa wilayah Indonesia, menurut gagasan Alquran ini, jelas tidak dapat ditolerir. Hal yang sama juga berlaku bagi perusakan sejumlah mesjid aliran minoritas Muslim oleh kelompok Muslim tertentu.

45 Lihat juga 2:148; 22:67; 45:18; 42:13-15; dll.

46 Lihat al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, ed. Mahmud Muhammad Syakir, cet. ke-2, (Kairo: Maktaba Ibn Taymiyyah, tt.), vol. 10, p. 386.

47 Lihat 5:48; 16:93; 42:8; 11:118; 6:35 cf. 16:9,149; 13:31; 32:13; 10:99.

48 Lihat juga 6:165; 2:148 ; dll.

49 Lihat juga 6:164; 3:55; 16:92; 2:113; 16:124; 22:69; 10:93; dll.

50 Lihat 5:69 yang memiliki kandungan senada, bandingkan juga dengan 22:17; 2:112.

51 Lihat 13:19,65-68,83-85; 28:52-53; 30:30; 2:127-128,131-132; 4:125; 5:5; 12:78; 72:14-15; 6:14; 39:10 ff.; dll.

52 Lihat 5:48; cf. 2:148,177; 3:64.

53 Lihat 2:170-171; 5:17-18,59-86; 4:44-54,171-172; dll.

54 Lihat 22:41,78; 3:110; 2:142; dll.

[55] Tentang kandungan Piagam Madinah, lihat Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, (Lahore: Oxford Univ. Press, 1971), pp. 231-233.

[56] Beberapa kajian tentang Piagam Madinah, lihat misalnya, R.B. Serjeant, "The Constitution of Madina," *Islamic Quarterly*, vol. VIII, No. 1-2, (1964) ;"The "Sunnah Jâmi'ah," Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrim" of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 41, No. 1, (1978); U. Rubin, "The 'Constitution of Medina': Some Notes," *Studia Islamica*, 62, (1985); dll.

[57] Lihat bacaan Ibn Mas'ud untuk bagian Alquran ini yang telah dirujuk di atas.

[58] Mengenai proses penunggalan teks dan bacaan Alquran, lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Alquran*, (Jakarta: Alvabet, 2002), khususnya bagian ketiga, "Stabilisasi teks dan Bacaan Alquran."

[59] Al-Thabari, *Tafsir* vol. 2, pp. 143 ff.

[60] Lihat *ibid*., p. 155. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsur fi-l-Tafsir bi-l-Ma'tsur*, (Kairo: Markaz Hijr li-l-buhuts wa-l-dirasat al-'arabiyah wa-l-islamiyah, 2003), vol. 1, p. 394

[61] Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999), pp. 78 f.

[62] Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, (Oxford: One World, 1977), p. 168.

[63] Istilah tafsir mistis di sini mengikuti tipologi tafsir Ignaz Goldziher (Lihat bukunya, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung,* Leiden:E.J. Brill, 1920, pp. 55 ff). Aliran tafsir mistis sejak sebermula selalu mengedepankan tafsiran yang inklusif mengenai hubungan antara agama. Kutipan gagasan Rumi dalam catatan kaki 2 di atas merupakan salah satu ilustrasinya.

[64] Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, p. 79 f.

[65] Karya tafsir Ahmad Khan, *Tabyin al-Kalam fi Tafsir al-Tawrat wa-l-Injil 'ala Milat al-Islam*, ditulis dalam dua bahasa – Urdu dan Inggris – dan terbit dalam tiga jilid antara 1862-1865. Karya ini merupakan tafsir Injil pertama yang ditulis sarjana Muslim.

[66] Lihat misalnya F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), khususnya appendiks 2.

[67] Lihat Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

[68] Akhir 2008, kerusuhan bernuansa SARA juga masih meletup di Masohi.

HERMENEUTIKA SUFI DAN RELEVANSINYA BAGI DISKURSUS KONTEMPORER TENTANG DIALOG AGAMA

(Studi tentang Hermeneutika Ibn al-Arabi dan Konsepnya tentang Keanekaragaman Agama)

• *Dr. Syafaatun Almirzanah, Ph. D*

PENDAHULUAN

MISTISISME DAN MISTIK (DALAM ISLAM, TASAUF DAN SUFI), YANG sebelumnya dipandang sebagai berada di pinggiran, sekarang ini mulai dipandang dari sudut pandang baru yang berbeda. Para sarjana dan kalangan publik kini mulai memandang bahwa di dalam ajaran-ajaran dan kehidupan para mistik/sufi tertentu terdapat hal-hal yang sangat relevan bagi usaha umat beragama arus utama untuk meng-integrasikan tantangan pluralisme ke dalam identitas keberagamaan mereka. Sebagai contoh, David Tracy melihat bahwa dalam tradisi mistik terdapat suatu cara bagaimana berpartisipasi dalam dialog agama.[1] Demikian pula dengan Hans Kung, dalam usahanya untuk membangun pemahaman bersama dengan agama-agama Timur, dia telah melihat kepada teologi negatif dalam tradisi mistik Kristiani.[2] Di kalangan masyarakat umum, minat terhadap mistisime atau tasauf ini tercermin, misalnya, dalam kenyataan bahwa terjemahan (ke dalam bahasa Inggris) puisi-puisi karangan sufi Persia abad ke tiga belas di Anatolia Tengah, yaitu Jalal al-Din Rumi—beberapa tahun lalu—menjadi buku terlaris di Amerika.

Tulisan ini merupakan kajian tentang hermeneutika yang digunakan oleh seorang Mistik/Sufi dan relevansinya bagi diskursus kontemporer mengenai dialog agama. Pembahasan ini akan terfokus pada seorang mistik besar Abad Pertengahan, mahaguru sufi yang

dikenal selama berabad-abad dengan sebutan *al-Shaykh al-Akbar* atau "Maha Guru"—Muhyi al-Din Ibn al-`Arabi.

RIWAYAT HIDUP IBN AL-'ARABI

Ibn al-`Arabi, yang nama lengkapnya Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn al-'Arabi al-Ta'i al-Hatimi dikenal sebagai salah satu master/mahaguru sufi terbesar sepanjang jaman. Menurut banyak sumber, dia merupakan "figur tertinggi dalam pencapaian spiritualitas manusia"[3] sehingga dia digelari sebagai *shaykh al-Akbar* atau "master terbesar" (the great master). Ibn al-`Arabi lahir pada tanggal 27 Juli 1165 M/ 17 ramadhan 560 H, atau, menurut sumber yang berbeda, pada tangal 6 Agustus/27 Ramadan[4] di kota yang indah benama Murcia, daerah mediteranian Costa Blanca, antara Valencia dan Almeria, di wilayah Andalusia, pada awal masa pemerintahan dinasti al-Muwahhidun. Ayahnya pernah menjabat dalam bidang militer di bawah pemerintahan Ibn Mardanish,[5] seorang bekas panglima perang Kristiani.

Keluarga Ibn al-`Arabi mempunyai hubungan erat dengan orang-orang saleh tertua[6] yang mempunyai garis keturunan Arab di Spanyol ketika itu, yaitu garis bani Ta'i. Ibn al-`Arabi sendiri mengatakan "Aku adalah seorang 'Arab al-Hatim, keluarga besar yang terhormat, dalam kehormatan itu kita mempunyai kebesaran, yang mula-mula dan yang legendaries."[7] Sebagaimana dikemukakan oleh Addas, keluarga Ibn al-`Arabi memang termasuk keluarga *khassa* dalam masyarakatnya, yaitu "elite" kultural yang terdiri dari kelas-kelas penguasa dan birokrat-birokrat tertinggi dalam administrasi pemerintahan dan tentara di Andalusia.[8]

Yang menarik tentang awal mula ketertarikan Ibn al-`Arabi kepada Tasauf adalah hakekat dari cerita naratif yang menyebutkan pengalaman-pengalamannya. Cerita-cerita narasi tersebut bukan hanya bersifat hagiografis, tetapi bahkan merupakan auto-hagiografi. Dengan kata lain, prosentasi terbesar dari materi tentang gambaran hagiografis Ibn al-`Arabi justru datang dari pena penulis sendiri, yaitu Ibn al-`Arabi. Pentingnya hal ini tidak sepenuhnya jelas. Seseorang mungkin akan membayangkan, misalnya, bahwa atestasi tentang diri sendiri yang semacam itu boleh jadi bahkan akan membawa kepada makian atau kecaman dari pada membawa kepada pujian. Jika demikian, maka bukan baru pertama kali bahwa seorang

sufi telah memunculkan atau menyebabkan makian atau kecaman para pencintanya. Memang, seluruh tradisi Malamatiyyah menggunakan tindakan-tindakan yang bersifat antinomian sebagai dasarnya, dan cara ini merupakan cara yang efektif untuk memperoleh kecaman publik yang diperlukan untuk mempertahankan egonya agar selalu dikontrol. Pada saat yang sama, cerita-cerita ini dijunjung tinggi dan dipelihara. Barangkali, auto-hagiografi Ibn al-`Arabi adalah sebagai satu cara untuk melandasi penghargaan dan penghormatan terhadap master atau maha guru yang hidup diantara mereka yang mengakui kelebihan-kelebihan mereka dan terbuka untuk ajaran-ajaran mereka, sementara pada saat yang sama juga bekerja untuk menghilangkan atau melepaskan mereka yang tertutup atau menolak ajaran yang mereka berikan. Dalam setiap kasus, jelas bahwa *genre* auto-hagiografi ini yang kita temukan dalam tulisan-tulisan Ibn al-`Arabi, nampaknya sangat berkaitan dengan kenyataan bahwa Ibn al-`Arabi memahami semua tulisan-tulisannnya, bukan sebagai produk dari kesadaran pribadinya, tetapi sebagai wahyu yang dia terima melalui *vision*[9] yang dengan demikian dia sendiri tidak dapat mengatakan dirinya sebagai pengarang sepenuhnya. Henri Corbin berargumentasi bahwa ini semua merupakan bagian dari epistemologi imaginal[10] Ibn al-`Arabi di mana kemurnian atau ketidak terkontaminasinya intelektual abstrak dari kebenaran yang diterima secara mistik biasanya justru lebih jauh dari yang real ketimbang visi imaginasi.[11]

Jika di dalam tradisi Islam, Alquran diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril, maka *al-Futuhat*, kata Hirtenstein, yang "menjelaskan makna esoterik Alquran, diwahyukan kepada Ibn al-`Arabi melalui "Pemuda tanpa nama." Dan sebagaimana Alquran, yang dipercayai sebagai turun semuanya ke dalam hati nabi Muhammad dan kemudian diwahyukan sedikit demi sedikit kepadanya, maka demikian pula *al-Futuhat*, meskipun hadir sepenuhnya dengan kedatangan Pemuda itu, tetapi juga perlu waktu beberapa tahun untuk menuliskannya."[12]

Beberapa tema yang terdapat di dalam *Fusus* telah menjadi fokus perdebatan sejak abad ke delapan sampai sekarang, seperti misalnya konsep kesatuan wujud, pandangan tentang pre-existensi jiwa manusia, keselamatan akhir Fir'aun, manusia sempurna, dan ketidak abadian siksa—walaupun semuanya bukan tidak dibahas dalam *al-*

Futuhat. Karena alasan inilah, kata Addas, bahwa" karena kemalasan intelektual dari para hakim, yang kebanyakan lebih senang mengutip 'proposisi yang sifatnya kecaman' yang telah dibuat oleh Ibn Taymiyyahh—*Fusus* lebih banyak menimbulkan kritik ketimbang *al-Futuhat*."[13]

Pada masa-masa akhir hidupnya, Ibn al-`Arabi masih aktif menulis sejumlah buku, merevisi *Futuhat*, dan mengajar murid-muridnya. Suatu hari Allah berfirman kepadanya: "katakan pada murid-muridmu: 'buatlah aku eksis sebelum aku pergi!'"[14] Nampaknya itulah yang diperbuat murid-muridnya; mereka tidak pernah lelah berkumpul bersama *Syaikh* untuk mempelajari karya-karyanya. Pada tanggal 22 Rabi' al-Thani 638/November 1240, Ibn al-`Arabi wafat, pada usia tujuh puluh lima tahun. "Perjalanan," kata Addas, "telah mencapai tujuan akhirnya di dunia . . . *Syaikh al-Akbar* telah meninggalkan murid-muridnya untuk manjalani *mi'raj* yang tidak akan pernah kembali: yaitu *mi'raj* yang membawanya kepada Sang Rafiq al-A`la, Sahabat Tertinggi."[15]

Kontroversi dan Contoh tentang Ibn Taymiyyahh

Banyak karya Ibn al-`Arabi yang membawa kepada kontroversi besar dari para ahli hukum. Pertanyaan yang perlu dikemukakan berkaitan dengan legasinya adalah, *mengapa* ajaran-ajarannya banyak membawa kepada ketidaksenangan di kalangan umat Islam terhadap dirinya? Dalam monografnya mengenai persoalan ini, Alexander D. Knysh memaparkan sebuah penelitian mengenai ketidak setujuan di dunia Islam terhadap legasi Ibn al-`Arabi. Dia menganalisa perdebatan teologis dan intelektual mendalam mengenai Ibn al-`Arabi, termasuk ketidaksepakatan dalam hal doktrin dan perbedaan di kalangan ulama, yang minatnya tidak selalu sama dengan komunitas muslim Abad Pertengahan. Menurut Knysh, untuk memahami berdebatan seru mengenai Ibn al-`Arabi, penting untuk dipahami kedudukan dan peran para ulama dalam komunitas muslim Abad Pertengahan.[16] Mengapa Ibn al-`Arabi banyak dikecam?

Diskusi tentang warisan atau legasi Ibn al-`Arabi yang kontroversial tidak akan sempurna kalau kita tidak menyinggung serangan yang sistematis terhadap Ibn al-`Arabi dan alirannya yang berkulminasi dalam tulisan-tulisan seorang ahli hukum aliran Hambali,

Ibn Taymiyyah (w. 1328) yang dengan bahasanya yang sarkastik mengkritik Ibn al-`Arabi dan ajarannya, dan yang akhirnya menjadi sangat berpengaruh. Tidak diragukan lagi, Ibn Taymiyyah adalah juga seorang sufi.[17] Akan tetapi sebagai sufi yang sangat berhati-hati, Ibn Taymiyyah merasa berkewajiban untuk mempertahankan atau membela Tasauf ortodok/ortoprak melawan bid'ah-bid'ah yang ada dalam praktik-praktik dan kepercayaan sufi.

Pertimbangan akademis kontemporer mengenai perspektif Ibn Taymiyyah tentang ajaran-ajaran Ibn al-`Arabi tidak monolitik. Sebagian, seperti karya Muhammad Umar Memon misalnya, adalah sangat bersifat polemis, bahkan mempunyai gaung dan mempertinggi sentimen negatif dari Ibn Taymiyyah sendiri.[18] Yang lain, misalnya karya Alexander Knysh dalam topik ini, lebih seimbang dan penuh perspektif yang mendalam. Knysh sangat paham bahwa Ibn Taymiyyah adalah seorang pengarang banyak buku dan fatwa yang mendasarkan dirinya pada Kitab Suci untuk mengecam tesis-tesis yang dia temukan dalam buku-buku Ibn al-`Arabi. Dia juga mengatakan bahwa, walaupun Ibn Taymiyyah mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang karya-karya yang dia kritik dan tolak, akan tetapi anehnya kritik yang dia buat tidak ditujukan kepada seluruh karya Ibn al-`Arabi, dan hanya pada karya tertentu dari Sang Master, khususnya *Fusus al-hikam*. Dalam hal ini Ibn Taymiyyah menulis:

> Pada mulanya, aku adalah salah seorang yang berpendapat baik tentang Ibn al-`Arabi dan menghargainya tinggi atas nasihat-nasihat yang sangat bermanfaat yang dia berikan dalam buku-bukunya. Nasehat-nasehat yang sangat bermanfaat ini dapat ditemukan di dalam halaman-halaman bukunya *al-Futuhat al-Makiyya*, *al-Kunh ma la budda minhu li al-murid*, *Kitab amr al-muhkam al-marbut*, *al-Durrat al-fakhira fi dhikr man intafa`tu bi-hi fi tariq al-akhira*, dan *Mawaqi` al-nujum*, dan karya-karya lain yang senada. Ketika itu kita tidak melihat apa tujuan yang sebenarnya dari Ibn al-`Arabi, karena kita belum mempelajari *Fusus* dan buku-buku lain sejenisnya.[19]

Nampaknya di suatu atau lain waktu Ibn Taymiyyah sangat menghargai pemikiran Ibn al-`Arabi. Jelas dia membaca buku *al-Futuhat* dan sangat menghargai tinggi. Akan tetapi di kala yang lain, yaitu saat antara dia membaca *al-Futuhat* dengan saat ketika dia

membaca buku yang lain, pandangan Ibn Taymiyyah berubah. Menurut Ibn Dawadari, perubahan itu terjadi sekitar tahun 703 H/1303 M ketika Ibn Taymiyyah menerima *copy* buku *Fusus* dan mendapatinya sangat problematis.[20] Nampaknya yang menjadi isu di sini bukanlah bahwa Ibn al-`Arabi berubah dari ortodoksi di dalam *al-Futuhat*nya yang tidak dapat ditemukan lagi di dalam *Fusus*nya. Akan tetapi yang terjadi bahwa Ibn Taymiyyah membaca *Fusus* dengan 'lensa' pemahaman yang sangat berbeda dengan yang dia gunakan ketika membaca *al-Futuhat*. Semua petunjuk mengarah kepada suatu kesimpulan bahwa melalui 'lensa' ke dua yang digunakan Ibn Taymiyyah untuk membaca *Fusus* ini ditemukan apa yang Ibn Taymiyyah pahami sebagai bahaya kombinasi antara popularisasi dan sekaligus distorsi ajaran Ibn al-`Arabi, meningkatnya fenomena sektarian seperti misalnya Nusayriyya, dan bastardisasi Tasauf klasik yang memasukkan semua yang dikenal dengan kepercayaan dan praktek-praktek agama popular (*khurafat*) yang tidak dipandang Ibn Taymiyyah sebagai masih dalam ortodoksi. Knysh menulis:

> Dengan mendasarkan pendapatnya kepada apa yang disebut dengan "tasauf yang benar" (correct Sufism) sebagai kriteria yang dia gunakan secara ketat, Ibn Taymiyyah menyeleksi apa yang dia pandang sebagai kecenderungan Ibn al-`Arabi yang mengaburkan garis perbedaan antara Tuhan-Manusia sebagai target utamanya dan sebagai titik berangkat kritik antimonistiknya. Dalam pandangannya, kecenderungan ini telah meletakkan Ibn al-`Arabi diantara pengikut "heretik" (penyimpang) dan "pendosa besar" (grave sinner) yang bertanggung jawab atas "kejahatan" ini, seperti pengaruhnya yang besar pada Negara Muslim mengenai pandang-annya tentang umat Yahudi dan Kristiani, menganjurkan berpakai-an perempuan, khurafat, permainan backgammon, penyebaran adat Mongol di lingkungan Mamluk, keajaiban-keajaiban yang dilakukan oleh para darwis, ibadah haji kecil di tempat keramat orang-orang, Shi'ah yang menyimpang, pakaian-pakaian eksotik yang dipakai para sufi, merokok hashis, kultus fatwa, kontrol Negara atas harga makanan, filsafat rasional, dan Kalam.[21]

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa Ibn Taymiyyah tidak memberi kita pandangan atau penilaian yang "objektif" dan komprehensif tentang pemikiran Ibn al-`Arabi, disebabkan dia tidak

melihat hal ini sebagai tugasnya. Akan tetapi, dia memahami perannya sebagai pembela ortodoksi/ortopraksi Islam dan ortodoksi/ortopraksi Tasauf di saat ketika dia memahami keduanya sedang berada dalam serangan budaya pluralistik yang hebat.

Ajaran utama Ibn al-`Arabi yang sangat mengganggu Ibn Taymiyyah adalah ajarannya tentang "kesatuan wujud" (sering dirujuk sebagai *wahdat al-wujud*,[22] walaupun Ibn al-`Arabi sendiri tidak pernah menggunakan ekspresi ini). Di dalam ajaran ini, Ibn Taymiyyah mendapati kesulitan terutama di dalam doktrin Ibn al-`Arabi tentang *al-a'yan al-thabita* atau "wujud yang tidak berubah."[23] Bagi Ibn al-`Arabi, kata Arab *'ayn* merujuk kepada suatu "wujud" baik sebagai wujud yang eksis di alam maupun yang masih di dalam kondisi non-eksis secara potensial berada di dalam pemikiran Tuhan. Aktivitas kreatif Tuhan akan terjadi begitu Tuhan menciptakan atau mewujudkan kombinasi wujud yang telah ditentukan di dalam kesadaran Tuhan. Menurut skema ini, tak ada sesuatupun yang diciptakan yang tidak mempunyai asal usulnya dalam Tuhan. Mengatakan sebaliknya, menurut Ibn al-`Arabi berarti masuk ke dalam bahaya *shirk*. Bagi Ibn al-`Arabi, Tuhan memang menciptakan dari nihil (*creatio exnihillo*), akan tetapi tidak dalam pengertian bahwa setiap realitas berada diluar imajinasi dan pengetahuan Tuhan. Oleh karenanya "nihil" (nothingness) dari segala sesuatu yang diciptakan atau diwujudkan Tuhan, bagi Ibn al-`Arabi, tidak berarti tidak-ada-sesuatu secara literal—seperti yang dipahami Ibn Taymiyyah—suatu kehampaan yang tidak berkaitan dengan dan sekaligus bertentangan dengan Wujud. Akan tetapi, "nihil" atau "kehampaan" (*nothingness*) yang diciptakan Tuhan bagi Ibn al-`Arabi adalah ketidak-ber-ada-an (*nonexistence*) atau "pre-eksistence"[24] dari segala sesuatu: yang beraneka ragam dan tidak terbatas yang ada di dalam pemikiran Tuhan.

Ibn al-`Arabi berpendapat, misalnya, kenyataan bahwa Allah "melihat segala sesuatu" sebelum mereka eksis, sama sekali tidak bertentangan dengan fakta bahwa Dia menciptakan apa yang eksis tersebut dari non-eksistensi. Sebenarnya perbedaan antara berbagai macam "existensi" di satu sisi dengan "sesuatu" (*thing-ness*) di sisi yang lain adalah merupakan komponen metafisika penting dalam ajaran Ibn al-`Arabi. Dengan kata lain, menurut Ibn al-`Arabi doktrin Kristiani tentang "penciptaan dari tidak ada" (*creatio*

exnihillo) yang ekuivalen dengan ajaran Alquran adalah "penciptaan dari non-eksistensi.' Dari segala sesuatu yang diciptakan (diwujudkan) atau akan diciptakan, Ibn al-`Arabi menyatakan, bahwa: "Dia [Tuhan] tidak pernah berhenti melihatnya. Barang siapa berpendapat bahwa alam semesta abadi," Ibn al-`Arabi mengingatkan, adalah "karena melihat dari perspektif ini [*akan tetapi melihatnya secara salah!*]. Akan tetapi barang siapa memandang wujud kosmos dalam hubungannya dengan wujud entitasnya [atau "sesuatu" (*thing-ness*)] dan kenyataan bahwa ia tidak dalam kondisi ini ketika Realitas melihatnya, akan mempertahankan [dengan benar] bahwa alam semesta itu dicipta secara terus menerus (*fi huduth daim*/temporarlly originated)."[25]

Ringkasnya, Ibn al-`Arabi dengan ajarannya tentang *al-a'yan al-thabita* bermaksud untuk mempertahankan kesetiaannya dengan doktrin Alquran mengenai ke "baru"an alam semesta sekaligus juga menegaskan bahwa tak ada sesuatupun—khususnya ciptaan Allah—yang "baru" atau "asing" bagi Allah sendiri. Akan tetapi karena konteks historisnya, profesi yang dia miliki sebagai penjaga ortodoksi dan ortopraksi, Ibn Taymiyyah tidak memahami ajaran Ibn al-`Arabi ini sebagaimana yang dimaksudkan. Sebaliknya dia memahaminya sebagai bagian dari ancaman yang lebih luas terhadap ajaran arus utama (*mainstream*) Islam dimana Ibn al-`Arabi sendiri tidak mempunyai peranan untuk itu dalam masa hidupnya. Berbicara tentang ajaran Ibn al-Arabi tentang *al-a'yan al-thabita* Ibn Taymiyyah menulis:

> . . . [D]ia mencampur dua teori [penyimpangan] menjadi satu, yaitu di satu sisi ia menegasikan eksistensi Tuhan, dan di sisi yang lain menegasikan [status] Nya sebagai asal muasal alam semesta yang diciptakan. Oleh karenanya dia menolak Tuhan sebagai Pencipta [alam semesta] dan menegaskan tidak ada eksistensi Tuhan maupun perbuatan menciptakan. Dengan melakukan hal ini, dia (Ibn al-`Arabi) membatalkan atau menghilangkan [pandangan Alquran] tentang "Tuhan seluruh alam." [Bagi dia] tidak ada eksistensi Tuhan maupun alam semesta yang dikuasai Tuhan. Dengan kata lain, tidak ada sesuatupun kecuali wujud yang tidak berubah dan wujud yang menjaganya.[26]

Di samping kecaman yang demikian keras terhadap pemikiran Ibn al-`Arabi, yang menarik untuk dicatat di sini adalah bahwa Ibn Taymiyyah menghindar untuk tidak menyerang secara *ad hominem* seperti yang dapat kita temukan dalam tulisan-tulisan murid-murid Ibn Taymiyyah generasi selanjutnya. Di antara orang-orang yang menganut paham kesatuan wujud yang diinterpretasikan Ibn Taymiyyah sebagai heretik/menyimpang, termasuk Ibn al-`Arabi sendiri, Ibn Taymiyyah mengatakan bahwa yang terakhir (Ibn al-`Arabi) adalah:

> …orang yang paling dekat dengan Islam di antara yang lainnya… Dia paling tidak membedakan antara Yang Esa Yang Bermanifestasi dengan bentuk-bentuk konkrit dari manifestasi-Nya. Lebih jauh, dia menegaskan validitas Perintah dan Larangan Tuhan, serta Hukum Tuhan sebagai landasannya. Dia juga menginstruksikan para pengembara dengan jalan [mistik/tasauf] bagaimana mencapai standar moral yang tinggi dan perbuatan-perbuatan kesalehan, sebagaimana juga diamalkan oleh Sufi lain dan murid-murid mereka. Oleh karenanya, banyak ahli ibadah (*'ubbad*) yang belajar [aturan-aturan] yang berkaitan dengan jalan mistik/tasauf melalui instruksinya (Ibn al-`Arabi), dan dengan demikian mereka banyak mengambil manfaat darinya, sekalipun kadang-kadang mereka gagal untuk memahami ajaran tasaufnya yang sangat mendalam.[27]

Dengan mengakui integritas dan keindahan ritual dan moral kawan sesama sufinya, Ibn Taymiyyah sebenarnya secara langsung telah memposisikan dirinya dalam *mainstream* tasauf yang selalu menekankan dan meletakkan tindakan/tingkah laku benar sebagai hal yang utama dan absolut sejajar dengan pencarian spiritual. Memang, sesuatu yang sangat mengesankan Abu Hamid al-Ghazali dan membuatnya memilih jalan tasauf sepanjang masa-masa pencariannya akan kebenaran adalah bahwa para sufi merupakan orang-orang yang mengajarkan kebenaran, pertama dan terutama, dengan melalui contoh kehidupannya:

> Kehidupan mereka adalah kehidupan yang terbaik, metode mereka merupakan metode terindah, karakter mereka merupakan

karakter termurni; memang, seandainya para intelektual dari semua intelektual, terpelajar dari semua terpelajar, dan sarjana dari semua sarjana, yang mempunyai kedalaman pengetahuan tentang kebenaran berkumpul untuk meningkatkan kehidupan dan karakter para sufi, mereka tidak akan menemukan jalan untuk itu.[28]

Dengan memuji contoh kehidupan Ibn al-`Arabi, jelaslah bahwa Ibn Taymiyyah sangat menghormati dan menghargai tinggi dan menyadari bahwa—sekalipun ajaran-ajaran Ibn al-`Arabi mungkin di(salah)artikan sebagai menentang atau menghilangkan perbedaan antara Tuhan dengan alam semesta, surga dan neraka, dan juga mengancam penerapan *shari'a*—di dalam hidupnya sendiri, *Shaykh al-Akbar* adalah seorang muslim Sunni yang sangat taat. Dengan demikian pula, komentar Ibn Taymiyyah terhadap 'ketidakmampuan orang-orang untuk memahami ajaran Tasauf [Ibn al-`Arabi] yang mendalam' perlu dilihat secara lebih serius dan tidak dapat diabaikan. Sebaliknya, penulis berpendapat bahwa justru karena kesalahpahaman inilah Ibn Taymiyyah merasa terpaksa harus merespon, dan Ibn Taymiyyah sama sekali tidak bermaksud meng-kafirkan Ibn al-`Arabi sebagaimana yang dilakukan oleh kebanyakan pengikutnya sampai sekarang.

Pengaruh

Mengenai pengaruh Ibn al-`Arabi, William C. Chittick menyaksikan-nya di sejumlah karya-karya populernya yang dia temukan di India, dan menyebutnya sebagai indikasi akan pengaruh *Shaykh al-'Akbar* yang begitu luas di lingkungan masyarakat muslim di seluruh dunia.[29] Memang, dengan melihat buku-buku dan artikel yang telah terbit mengenai sufi besar dalam sejarah Islam, seperti al-Hallaj, Rumi, dan khususnya Ibn al-`Arabi, jelas bahwa tasauf telah diakui oleh banyak peminatnya sebagai sumber ajaran spiritual dan keagamaan yang tetap penting sampai sekarang. Sebenarnya, salah satu alasan popularitas Ibn al-`Arabi adalah bahwa "karyanya, berbeda dengan karya-karya terdahulu… mempunyai ciri khas yang berbeda: ….yaitu karya Ibn al-`Arabi mengandung jawaban atas segala sesuatu."[30]

Pemikiran Ibn al-`Arabi memang berkembang dan benar-benar hidup di lingkungan umat Islam baik di lingkungan Shi'ah maupun

Sunni sekarang ini. Di beberapa tempat, termasuk Indonesia, kita melihat bahwa gaya dan pengetahuan mendalam Ibn al-`Arabi telah diwariskan ke generasi-generasi di sepanjang abad. Akan tetapi yang menarik, jika kita bertanya kepada kebanyakan orang muslim Indonesia, misalnya, yang telah mempraktikkan tradisi-tradisi yang sangat dipengaruhi oleh Ibn al-`Arabi, atau tentang Ibn al-`Arabi, mereka nampaknya akan mengatakan bahwa Ibn al-`Arabi seorang heretik/yang menyimpang dari ajaran murni. Maka tidak mengherankan jika kita menemukan ulama Sunni di Indonesia yang cenderung mengabaikan atau tidak peduli tentang Ibn al-`Arabi secara umum, akan tetapi mengajarkannya di lingkungan terbatas. Sebagaimana diingatkan oleh Eric Winkel, "Para pendiri ajaran tasauf dapat mewariskan seluruh sistem pengembaraan spiritual mereka hanya dengan bersandar kepada fondasi yang telah dibuat oleh Ibn al-`Arabi. Shaykh-shaykh Sufi lokal dapat memperoleh akses ke karya-karya Ibn al-`Arabi melalui orang-orang yang mempopulerkannya, seperti Sha`rani."[31]

Jadi sekalipun masih terdapat polemik mengenai Ibn al-`Arabi dan ajaran-ajarannya, akan tetapi dia sendiri sangat berpengaruh terhadap perkembangan tasauf kontemporer, baik dalam bentuk intelektual maupun populernya. Akan tetapi perlu dicatat, perbedaan kondisi dan situasi akan selalu menentukan bukan hanya model atau lingkup disseminasi ajaran Ibn al-`Arabi, akan tetapi juga cara memahaminya. Dalam kondisi tertentu—seperti yang kita lihat dalam kasus penyebab polemik yang dilakukan Ibn Taymiyyah—dokrin "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujud*), misalnya, telah diinterpretasikan sebagai monisme atau panteisme. Selanjutnya, kebanyakan orang juga akan melihat jalan tasauf sebagai usaha pribadi untuk mencapai kesatuan dengan satu-satunya wujud—suatu usaha yang tidak akan mempunyai arti atau bermanfaat untuk "organized religion" (agama-agama yang mapan). Interpretasi yang relativistik dan antiagama semacam itu[32] sangat jauh dari ajaran Ibn al-`Arabi, yaitu mereka mengabaikan perbedaan antara Islam dengan agama-agama lain (sesuatu yang Ibn al-`Arabi sendiri tidak pernah melakukannya), dan secara umum tidak memberikan pendapat mengenai pandangan-pandangan tentang "heresi"/penyimpangan yang diakui sebagai sah adanya.

Bersamaan dengan meluasnya pengaruh *Shaykh al-Akbar*,

beberapa kelompok mulai menekankan aspek-aspek lain ajaran Ibn al-`Arabi. Sebagian mulai bergeser dari ajaran "kesatuan wujud" ke ajaran tentang "realitas Muhammad" (*al-haqiqa al-Muhammadiyya*), ajaran penting lain dari Ibn al-`Arabi, yang menekankan pentingnya kedudukan Nabi sebagai Manusia Sempurna (*al-Insan al-Kamil*), sebagai asal-usul dari semua emanasi yang menghasilkan ciptaan dan melalui dirinyalah mereka dapat berada dekat dengan Tuhan.[33] Penekanan baru terhadap figur Nabi ini di dalam kehidupan tasauf memberikan alternatif penting bagi penganut relativisme yang terinspirasi oleh ajaran tasauf dengan mendekatkan para pengikut yang taat kepada Sunnah Nabi, (sebagai karakteristik tasauf klasik), dan membawa mereka kembali ke pusat kehidupan sufi. Interpretasi terhadap ajaran Ibn al-`Arabi semacam ini merefleksikan tumbuh dan berkembangnya kecenderungan komunitas muslim kontemporer untuk tidak menjauh dari dunia tetapi lebih kepada terlibat dan aktif dalam urusan dunia, sebagaimana dicontohkan Nabi, dan untuk menekankan perbedaan antara orang-orang Islam yang menerima misi Nabi, dengan para pengikut agama lain yang menolaknya. Bersamaan dengan munculnya tendensi ini pula, umat Islam mengembangkan suatu minat baru terhadap karya-karya al-Ghazali.[34]

Selama beberapa abad sampai sekarang ajaran dan legasi Ibn al-`Arabi telah menjadi daya tarik tersendiri bagi mereka yang sangat merasakan dimensi misterius kehadiran Tuhan dalam pengalaman spiritual umat manusia. Banyak yang mendapati spiritualitas Ibn al-`Arabi—satu kesalehan mendalam dan keyakinan moral, di satu sisi, dan suatu pandangan yang diperluas mengenai Kebenaran dan Realitas, di sisi lain—secara unik sangat menantang, khususnya dalam konteks pentingnya merangkul pluralitas budaya, etnis, politik, dan agama sebagai satu-satunya usaha yang harus dilakukan, yaitu sebagai bentuk ekpresi terhadap apa yang kita yakini.

Hermeneutika Skriptural Ibn al-'Arabi dan Perspektifnya tentang Keanekaragaman Agama

Ibn al-`Arabi merupakan seorang figur yang telah menjadi pusat kontroversi di dalam tradisinya. Dilihat dari sudut pandang ini, maka bukan sesuatu yang aneh jika seseorang berinisiatif untuk menggunakan pemikiran figur yang kontroversial ini sebagai sumber kajian bagi pemahaman tentang keanekaragaman agama. Bagi

mereka yang mempunyai keberatan serius terhadap penggunaan figur ini disebabkan kontroversi dalam beberapa aspek pemikirannya, penulis akan merespon dengan dua cara. Yang pertama, menunjukkan bahwa pemikir terbesar dan paling kreatif di dalam sejarah agama-agama selalu menjadi pusat kontroversi. Sejak dari Maimonides sampai Augustinus, sampai Sankara, sampai al-Shafi'i dan Ibn Rushd, rekaman sejarah selalu penuh dengan cerita mengenai "persoalan" yang disebabkan terutama oleh para genius agama yang sangat berbakat ini.[35] Yang kedua, dengan mengatakan bahwa, jika di dalam melakukan proses eliminasi (dalam hal ini menolak) tradisi, kita ingin melakukannya dengan mempertimbangkannya secara fair dan akurat ke-"ortodoks"-an seorang pemikir agama, maka kita harus melakukannya atas dasar analisis yang fair dan terbuka terhadap ajaran-ajarannya sendiri dan bukan atas dasar propaganda yang mungkin ada yang berkaitan dengan figur yang kita bicarakan. Bagi seorang figur semacam Ibn al-`Arabi dan jika kita memandang ajarannya sebagai ekspresi ortodoksi Islam mengenai isu keanekaragaman agama dan dialog agama, maka proses analisa yang fair ini bisa jadi lebih sederhana dan lebih langsung daripada yang disangka.

Pada satu esainya yang terkenal mengenai hermeneutika Bibel, Michael Fishbane mencatat bahwa tradisi penafsiran mistik *rabbinik* yang dikenal dengan *Sod*[36] dimulai dengan prinsip bahwa kata-kata kitab suci berbicara kepada pembaca dengan "tanpa penjedaan." Kemudian Fishbane menegaskan, "Terdapat ekspresi berkelanjutan dari teks; dan ini tersingkap dalam reinterpretasi yang tengah berlangsung. Namun, *Sod*" tandas Fishbane, "lebih dari sekedar eternitas atau kontinuitas interpretasi dari sudut manusiawi. Ia juga menunjuk kepada misteri ilahi dari firman dan makna."[37] Fishbane selanjutnya berbicara mengenai "tugas kenabian" untuk "menghancurkan berhala-berhala pemahaman dangkal" dan memperbaiki "misteri firman di dalam peran transendennya dalam penciptaan realitas manusia." Ia menekankan bahwa suatu fungsi primer dari penafsir mistis—individu seperti Ibn al-`Arabi—adalah "melanjutkan misi kenabian ini." "Di dalam pelayanan *Sod* [yakni, penafsiran mistis] lah ," bahwa para penafsir mistikal seperti Mahaguru kita memediasi "sejumlah besar interpretasi" karena "dia melawan dogmatisasi makna serta tersembunyinya cahaya firman ilahi."

Dengan mengambil contoh dari Fishbane, kita dapat menegaskan bahwa sebagai penafsir mistikal, Mahaguru kita ini berusaha untuk "melampaui berhala bahasa" dan mengecam "arogansi hermeneutik dalam segala bentuknya…"[38]

Dalam pendekatannya terhadap kitab suci kanonik, Ibn al-`Arabi memenuhi peran penafsir mistis sebagaimana yang diinterpretasikan Fishbane untuk kita. Ibn al-`Arabi percaya tanpa ragu akan ketakberhinggaan Teks yang dapat dibaca, dan dia memperjuangkan keterbacaan yang tak berhingga ini dengan harapan dapat melawan "pemberhalaan bahasa" dan "kesombongan hermeneutik." Menurut Ibn al-`Arabi setiap kata di dalam Alquran—belum lagi ayat atau suratnya—memiliki makna yang tak terbatas, yang semuanya dikehendaki Tuhan. Membaca Alquran secara benar memungkinkan pembaca memperoleh makna baru dalam setiap bacaannya. "Ketika makna berulang di dalam seseorang membaca Alquran, ia tidak membacanya sebagaimana seharusnya ia harus dibaca. Ini bukti ketidaktahuannya."[39] Sebenarnya, Ibn al-`Arabi memandang kata-kata di dalam bahasa sebagai ekspresi simbolik, akan tunduk terhadap setiap usaha-usaha interpretatif yang ia namakan *ta'bir* (secara harfiah artinya tindakan "melintas"). Sehingga, baginya kebenaran usaha interpretatif menghadirkan dirinya dalam tindakan melintas dari suatu keadaan pada keadaan yang lain, dan dalam interpretasi ini, perbedaan menjadi akar dari segala sesuatu karena sesuatu yang berada dalam kondisi melintas secara konstan, ia harus dapat dibedakan secara konstan, tidak hanya dari hal lain namun juga dari dirinya sendiri.[40]

Jadi, berkaitan dengan hermeneutika skriptural, Mahaguru kita ini nampak yakin akan adanya potensi yang takberhingga dari makna yang inheren di dalam hakikat wahyu ilahiah, khususnya dalam bentuk Kitab Suci. Pemahaman mengenai hakikat Kitab Suci yang semacam itu dapat menjadi sangat berharga di dalam memahami keanekaragaman agama, karena hal tersebut menuntut seorang beriman tidak hanya harus mengambil sikap yakin terhadap ajaran-ajaran Kitab Sucinya, namun mereka juga harus sadar bahwa keyakinan ini—betapapun dalamnya—tidak membatasi maupun menghabiskan makna potensial dari teks-teks tersebut. Terdapat pula pengertian tambahan di mana pandangan Mahaguru mengenai ketidakberhinggaan yang dapat terbaca dari Kitab Suci memiliki

relevansi khusus dengan dialog. Jika pemahaman akan keanekaragaman ini yang selanjutnya akan membawa kepada dialog yang otentik dan membawa transformasi otentik, maka perjumpaan dengan agama lain harus mempunyai dampak bagi pemahaman-diri agama kita, dan oleh karenanya pula bagi bacaan teks-teks kita sendiri.

Bagi beberapa orang, keanekaragaman agama bisa menjadi masalah, akan tetapi tidak bagi Ibn al-`Arabi dan aliran pemikiran yang berdasarkan pada ajarannya. Sebenarnya, Ibn al-`Arabi justru mempunyai teologi agama-agama yang sangat *eksplisit*. Dalam ungkapan Ibn al-`Arabi sendiri, dia mengatakan: "Jalan menuju Tuhan adalah sebanyak jiwa manusia itu sendiri." Akan tetapi kenyataan yang kita saksikan, bagaimana keanekaragaman agama itu dihadapi atau diselesaikan dalam sejarah Islam tidak merupakan hal yang monolitik, tergantung konteks masing-masing. Secara umum, bukan tidak akurat untuk mengatakan bahwa—demikian pula di dunia Kristiani (yang cenderung, paling tidak pada periode Abad Pertengahan, sangat tidak toleran baik intra maupun interreligious dibanding di dalam Islam)—sebagian sarjana muslim telah menekankan pendekatan eksklusif, sementara yang lain lebih menekankan kepada pendekatan yang lebih inklusif dan terbuka. Ibn al-`Arabi nampaknya termasuk pemikir yang paling maju dan berpengalaman serta mendalam dari kategori kedua.

Pembahasan Ibn al-`Arabi mengenai keanekaragaman agama dimulai dengan penegasannya bahwa Tuhan sendirilah yang menjadi sumber perbedaan yang ada di seluruh alam ini. Jadi, perbedaan iman di antara umat manusia memang benar-benar berasal dari Tuhan sendiri. Ibn al-`Arabi menulis:

> Allah sendiri yang menjadi sebab pertama perbedaan yang muncul di alam semesta. Hal pertama yang dilihat oleh masing-masing yang eksis adalah sebab dari eksistensi mereka sendiri. Di dalam dirinya masing-masing mengetahui bahwa dirinya sebelumnya tidak ada, lalu menjadi ada melalui penciptaan yang terus menerus (*fi huduth da'imin/temporal origination*). Akan tetapi, di dalam wujudnya atau eksistensinya sekarang, disposisi mengenai eksistensi menjadi beragam. Oleh karenanya mereka berbeda pendapat tentang identitas dari sebab yang membuat

mereka eksis. Dengan demikian, Yang Real itulah sebab pertama dari semua keragaman di alam semesta.[41]

Menurut Ibn al-`Arabi, perbedaan pendapat ini merupakan salah satu pertanda dari apa yang terkandung di dalam parafrase hadis qudsi terkenal (yang ia buat), 'Kasih Tuhan mendahului marahNya.' Jadi, "karena Tuhanlah akar segala perbedaan iman di alam semesta, dan karena Dialah pencipta segala sesuatu di alam semesta pula, di dalam konstitusi yang tidak dimiliki oleh yang lain, maka semua orang akan berakhir dengan selamat (mendapatkan ampunan Nya)."[42]

Selanjutnya, bagi Ibn al-`Arabi, keanekaragaman agama merupakan konsekuensi alamiah dari ketidakterbatasan penampakan Diri Tuhan dan merupakan tahapan simultan dari "kesiapan" tiap dunia fenomenal untuk menjadi *mahall* atau "lokus/wadah" dari penampakan Tuhan. Dengan kata lain, keanekaragaman agama yang ada di dunia fenomenal ini adalah merupakan fungsi langsung dari perbedaan "kesiapan" atau kapasitas makhluk untuk menerima penampakan Tuhan. Bagi Ibn al-`Arabi, penampakan Diri Tuhan atau *tajalli*Nya sangat berkaitan erat dengan "daya terima" (*qabul*) dan "kesiapan" (*isti'dad*) masing-masing makhluk atau tempat (*mahall*). Jadi, ketika Tuhan menampakkan diri, ukuran di mana sesuatu menerima penampakan Tuhan ini akan ditentukan oleh "kesiapan"nya untuk menampungnya. Di dalam ajaran Ibn al-`Arabi, daya terima "harus diperhitungkan bukan hanya pada level kognitif, akan tetapi juga pada level eksistensi."[43] Mengenai kesiapan ini, Ibn al-`Arabi menulis:

> Tuhan berfirman, "pemberian Tuhanmu tidak pernah ditutup (Q 17:20). Dengan kata lain, ia tidak akan pernah ditunda. Tuhan berfirman bahwa Dia memberi secara konstan, sementara lokus/wadah menerima sesuai dengan ukuran kesiapan mereka. Dengan cara yang sama, kita mengatakan bahwa matahari menyebarkan sinarnya ke seluruh eksistensi. Bukanlah karena dia pelit dengan sinarnya yang diberikan kepada masing-masing eksistensi. Akan tetapi lokus/wadah menerimanya sesuai dengan ukuran kesiapan mereka.[44]

Menurut kutipan di atas, esensi Tuhan tidak pernah termanifestasi di alam semesta; akan tetapi sifat-sifat dan nama-nama Tuhan tertentu yang bermanifestasi. Ibn al-`Arabi merujuk kepada Tuhan di dalam manifestasiNya sebagai kehadiran ilahi ((*al-hadra al-ilahiyya*), dan dia membedakan Tuhan yang termanifestasi ini dengan Tuhan yang non-manifes yang oleh Ibn al-`Arabi dirujuk sebagai kehadiran primordial (*al-hadra al-qadima*).[45] Pembedaan ini memainkan peran penting di dalam pemahaman Ibn al-`Arabi mengenai pencapaian spiritual. Sang Master mengklaim bahwa tidak seorang manusiapun yang dapat melampaui Kerajaan/Wilayah penampakan diri Tuhan sebab Sang Absolut di dalam esensiNya sama sekali tidak dapat dikenal. Satu-satunya kemungkinan dan juga yang tertinggi bagi manusia untuk datang berjumpa Sang Absolut adalah di dalam parameter penampakan tertentu diri Tuhan di dalam diri manusia. Kini, kemungkinan penampakan tertentu diri Tuhan ini sangat ditentukan oleh daya terima dan kesiapan entitas dari eksistensi itu sendiri. Karena alasan inilah maka terdapat perbedaan antara para Nabi Tuhan dan "kawan"Nya (*awliya'* or *akhilla'*) di satu sisi, dan dengan manusia kebanyakan di sini yang lain. Para Nabi dan kawan Tuhan merupakan lokus/wadah manifestasi seluruh nama Tuhan, akan tetapi manusia yang lain lebih terbatas daya penerimaan mereka dan hanya dapat membuat nama tertentu saja yang bermanifestasi. Penting untuk dicatat bahwa sekalipun penampakan diri Tuhan tergantung pada daya terima dan kesiapan dari wadah (*mahall*), akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa penampakan diri Tuhan, yaitu Kasih atau *Rahmah* Tuhan tertunda.

Bagi Ibn al-`Arabi, konsep daya terima dan kesiapan sangat berkaitan dengan persoalan "takaran" Tuhan tentang "nasib" (*qadar*) manusia. Sebelum menjadi ada, Tuhan mengetahui kualitas dan karakteristik masing-masing entitas, karena "perbendaharaan/asetnya ada bersamaNya." Kemudian, di dalam proses penciptaan, Tuhan menakar kualitas dan karakteristik ini—termasuk nasib seseorang (yang pada akhirnya identik dengan kapasitas seseorang untuk menerima manifestasi Tuhan)—menurut kesiapan makhluk menerimanya. Untuk memberikan ilustrasi terhadap hal ini, Ibn al-`Arabi memilih salah satu metafora ontologi favoritnya, yaitu metafora cermin: "Coba lihat, ketika kamu melihat dirimu sendiri di dalam cermin, mencoba untuk melihat cermin tersebut, dan kamu

akan mengetahui bahwa kamu tidak dapat melakukannya. Demikian pula dengan kasus di atas, sehingga seseorang akan menyimpulkan bahwa *image* yang dilihat berada di antara cermin dan mata pemiliknya."[46] Dengan demikian, penerima tidak akan melihat apapun selain bentuknya atau gambarnya sendiri di dalam "cermin realitas." Hal ini juga berarti bahwa entitas eksistensi, yang selalu berada di dalam pengetahuan Tuhan, tidak akan pernah menerima sesuatu di luar atau melebihi yang dituntut atau dibutuhkan di dalam dirinya dan sesuai dengan kapasitasnya. Inilah salah satu prinsip dasar di balik pendekatan Ibn al-`Arabi terhadap keanekaragaman atau perbedaan nasib di antara manusia, termasuk pendekatannya terhadap keanekaragaman agama.

Ketika Tuhan menciptakan alam, Tuhan, Yang Esa, menampakkan diriNya di dalam bentuk atau cara yang berbeda-beda. Artinya, Yang Esa, Yang Tidak Terbatas, membatasi diri dalam *wujud*Nya yang terbatas. Dalam kaitannya dengan manusia, perbedaan di antara mereka adalah ekspresi dari potensialitas *Wujud* yang tidak terbatas, yang ditandai dengan tidak berulangnya jiwa manusia. Bagi Ibn al-`Arabi, keanekaragaman agama secara esensial adalah karena hakekat tidak berulangnya keanekaragaman jiwa manusia begitu mereka diwujudkan oleh Yang Esa. Sebagai elemen fundamental dari dunia fenomenal, masing-masing manusia secara alamiah, sebagaimana telah disinggung, adalah merupakan *mahall* (secara literer berarti satu "tempat/wadah") atau *mazhar* (lokus manifestasi) di mana Yang Esa menampakkan diriNya di dalam dan kepada wilayah fenomenal. Karena tradisi agama dipahami atau terpenuhi di dalam kehidupan individu manusia yang terdiri dari berbagai komunitas agama, maka perbedaan atau keragaman manusia sebagai manifestasi tertentu dan berbeda dari Wujud Yang Esa, terefleksi di dalam tradisi tertentu sebagai suatu keseluruhan. Berbicara secara cukup terbuka mengenai isu keanekaragaman agama, Sang Master menulis:

> Kamu hanya menyembah apa yang kamu tetapkan sendiri. Itulah mengapa doktrin serta *hal* mengenai Allah berbeda-beda. Sehingga salah satu kelompok akan mengatakan bahwa Dia seperti ini dan yang lain akan mengatakan Dia tidak seperti ini, akan tetapi seperti itu. Kelompok lain mengatakan berkaitan dengan pengetahuan (tentang Tuhan) bahwa warna air

> ditentukan oleh warna cangkirnya ... maka pertimbangkan kondisi 'keterasingan/mistifikasi' yang merasuki (*sariyya*) tiap kepercayaan/agama.[47]

Ibn al-`Arabi sangat senang mengutip sang master Sufi Bagdad abad ke sembilan belas, Abu l-Qasim Muhammad al-Junayd (d. 910) yang pernah menggunakan metafora air diwarnai oleh wadahnya sebagai metafora 'kesatuan di dalam keragaman': "Warna air akan sesuai dengan warna wadahnya."[48] Akan tetapi kecintaan Ibn al-`Arabi terhadap metafora ini tidak menunjukkan bahwa dia memandang semua agama mempunyai makna sama, akan tetapi semata-mata bahwa, sebagaimana elemen fundamental lain di dalam tata aturan yang ada, semua agama berasal dari Tuhan. Seseorang dapat meringkas atau memfrasa ulang interpretasi Ibn al-`Arabi terhadap metafora air yang dipakai Junayd dengan menegaskan bahwa jika air merepresentasikan Wujud Tuhan, maka keanekaragaman agama direpresentasikan oleh warna atau warna-warna wadahnya. Oleh karenanya, warna atau warna-warna secara langsung berkaitan dengan "kesiapan" agama tertentu untuk menerima manifestasi tertentu dari Yang Real. Terdapat beberapa agama yang mungkin bersifat *monochromatic* atau yang warnanya sangat terbatas atau bahkan kabur. Agama-agama lain mungkin mempunyai warna-warna yang lebih jelas, akan tetapi semuanya mempunyai kualitas atau nada yang sama. Yang lain lagi mungkin mempunyai warna-warna yang jelas tetapi dengan nada atau kualitas yang berbeda, dan seterusnya. "Dia Yang menampakkan diriNya," Ibn al-`Arabi menulis, "dalam arti Dia di dalam diriNya sendiri, adalah Esa dalam entitas, akan tetapi yang menampakkan diri—maksudku bentuk-bentuknya [misalnya keragaman agama]—adalah beragam tergantung kepada kesiapan wadah untuk menerima penampakan diri tersebut."[49] Sebagaimana yang selalu dia lakukan, Ibn al-`Arabi mendasarkan pandangannya ini kepada Alquran. Dalam hal ini dia merujuk kepada ayat tertentu di dalam Alquran surat 11:118-119: "Jika Tuhanmu menghendaki [nya], Dia akan membentuk manusia dalam satu komunitas saja, *akan tetapi mereka tidak pernah berhenti berbeda*, kecuali mereka yang diberi *Rahmah*."[50]

Persis sebagaimana Tuhan tidak pernah berhenti cintaNya atau hasratNya untuk "dikenal," atau untuk bermanifestasi, maka

penampakan diri Tuhan juga mengambil banyak atau berbagai wadah yang tidak terbatas (*mahallat*). Dengan demikian, keragaman fenomena, yang berakar pada ketidak terbatasan Tuhan, sebenarnya hanya mempunyai satu entitas ontologis, akan tetapi karena manifestasi Tuhan tidak pernah berakhir, maka wadah manifestasinya (*mazahir*) beragam dan tidak terbatas. Logika ini sangat mudah dan secara langsung dapat diterapkan untuk fenomena keragaman agama. Dalam istilah yang lebih tepat, Ibn al-`Arabi menulis, "setiap pencari Tuhan ada di bawah kontrol properti satu nama Tuhan. Bahwa nama menampakkan diri kepadanya dan memberinya kepercayaan atau iman tertentu melalui penampakkan DiriNya."[51]

Seseorang dapat pula mencatat bahwa, dari segi yang sedikit berbeda, ajaran Ibn al-`Arabi mengenai keanekaragaman agama dapat disimpulkan dari apa yang dia sebut dengan penciptaan yang tidak pernah berhenti (yang telah disinggung di atas). Sebagai bagian dari ajarannya mengenai subjek ini, Sang Master menekankan bahwa "Yang Real tidak pernah memanifestasikan Dirinya dua kali dalam satu bentuk, tidak juga dalam satu bentuk untuk dua individu."[52] Ibn al-`Arabi dengan keras menegaskan, bahwa penciptaan bukan hanya merupakan proses yang tidak pernah berakhir, akan tetapi juga bahwa Tuhan tidak pernah bermanifestasi di dalam satu bentuk dua kali. Dengan demikian, bagi Sang Master, iman atau kepercayaan yang dianut orang-orang beriman adalah merupakan persoalan kognitif di mana penampakan diri dari Yang Real dipahami atau disalahpahami, secara kognitif dimengerti atau disalahmengerti.[53] Di dalam nada yang sama, Jalal al-Din Rumi (d. 1273), yang nampaknya sangat dipengaruhi oleh Sang Master, bertanya: "Jika engkau tuangkan air laut ke dalam satu gelas, berapa banyak gelas tersebut mampu menampung?"[54] Jadi, setiap orang beriman akan menyembah Tuhan Yang Real sesuai dengan "Sembahan" (*rabb*) tertentu yang dia kenal di dalam dirinya.[55] "Karena di sana terdapat banyak cangkir sebanyak peminumnya yang terdapat di Kolam yang akan ditemukan di alam akhirat nanti," Ibn al-`Arabi sendiri menulis, "dan karena air di dalam cangkir akan mengambil bentuk sesuai dengan bentuk dan warna cangkir tersebut, kita tahu pasti bahwa pengetahuan tentang Tuhan akan mengambil bentuk sesuai dengan pandangan, kesiapan, dan siapa kamu di dalam dirimu sendiri."[56] Dalam beberapa hal, pernyataan ini sama dengan ucapan Thomas

Aquinas: "sesuatu akan diketahui oleh yang mengetahui sesuai dengan bentuk atau kapasitas orang yang mengetahui."[57] "Sekalipun Yang Real itu Esa," Ibn al-`Arabi menegaskan,

> Kepercayaan atau agama-agama menghadirkan Dia di dalam berbagai penampakan/penjelmaan. Agama-agama tersebut membagi-bagi Dia lalu menyatukan Dia kembali; agama memberi Dia bentuk, dan memformulasikan Dia. Akan tetapi di dalam diri Dia sendiri, Dia tidak berubah, dan di dalam diri-Nya, Dia tidak mengalami transmutasi. Akan tetapi, organ penglihatan yang melihat Dia berubah. Dengan demikian, lokasi atau tempat akan mempersempit Dia, dan fluktuasi dari satu entitas kepada entitas lain akan membatasi Dia. Oleh karenanya, tak seorangpun akan menjadi "terasing/termistifikasi "[58] karena Dia kecuali seseorang yang dapat menggabungkan penegasan akan *tashbih* dengan deklarasi *tanzih*.[59]

Penjelasan Ibn al-`Arabi di atas adalah berdasarkan pada pandangan bahwa "Tuhan di dalam agama" adalah merupakan *wujud*, yang memanifestasikan diri ke dalam setiap orang beriman. Karena masing-masing manifestasi Tuhan adalah satu dan tidak pernah berulang, maka masing-masing agama juga adalah satu dan bersifat eksklusif. Dan karena objek masing-masing agama adalah satu—yaitu "Tuhan di dalam agama" atau "Tuhan yang disembah oleh masing-masing orang beriman" berbeda dengan Tuhan yang disembah oleh yang lain. Sebenarnya Ibn al-`Arabi berusaha untuk menegaskan pandangan ini dengan membicarakan tentang keragaman "Sembahan" (*Rabb*) yang merupakan manifestasi Yang Esa:

> Orang beriman mempunyai satu Sembahan (*Lord*/*Rabb*) di dalam hatinya yang dia wujudkan, lalu dia mempercayaiNya. Orang-orang seperti inilah Orang-orang yang mempunyai Tanda di hari kebangkitan nanti. Mereka tidak menyembah sesuatu kecuali apa yang mereka buat sendiri.[60] Itulah mengapa, ketika Tuhan menampakkan diri di dalam bentuk yang lain dari yang sudah mereka tandai, mereka ragu. Mereka mengetahui apa yang mereka imani, akan tetapi apa yang mereka imani tidak mengetahui mereka, karena mereka telah mewujudkannya.

> Menurut aturan umum, karya seni tidak akan mengetahui siapa yang membuat karya, dan bangunan tidak mengetahui siapa yang membangun.[61]

Akhirnya, bagi Ibn al-`Arabi, adalah penting bagi orang beriman untuk mengatasi, atau pergi menuju sesuatu yang berada di balik "Tuhan yang diciptakan dalam agama."[62] Bagi sang Master, jalan Tasauf akhirnya akan membawa seseorang untuk jauh mengatasi atau pergi menuju sesuatu yang berada di balik "warna" yang dibawa oleh afiliasi agama. Akan tetapi, hal ini bukan berarti merupakan suatu rekomendasi untuk pendekatan relativistik terhadap agama. Kita harus ingat, sebagaimana telah ditekankan di atas, bahwa di dalam pemikiran Ibn al-`Arabi Hukum Tuhan (yaitu *Shari`a*) adalah sangat penting di dalam realisasi mengenai Yang Real (*la haqiqa bi la shari`a*). Dengan demikian, jalan menuju Tuhan harus difasilitasi oleh iman dan amal yang murni dan paling benar yang dimungkinkan. Bagi Ibn al-`Arabi, semua ini dapat ditemukan di dalam interpretasi dan amaliah yang benar dari sunnah nabi Muhammad, Penutup para nabi—yaitu yang biasanya dirujuk dengan "Islam."

Kebanyakan pemahaman muslim kontemporer mengenai keanekaragaman agama adalah berdasar kepada ayat-ayat Alquran yang menjelaskan tradisi agama-agama selain Islam. Akan tetapi, berbeda dengan kebanyakan muslim lain yang percaya bahwa ayat-ayat eksklusif tertentu di dalam Alquran menghapus (*naskh*) ayat-ayat inklusif tertentu di dalamnya—sehingga mempunyai kesimpulan yang menegaskan bahwa Islam menghapus agama-agama yang ada sebelumnya—Ibn al-`Arabi tidak mempunyai kesimpulan yang demikian. Bagi Ibn al-`Arabi,

> Semua agama wahyu (*shara`i`*) adalah cahaya. Di antara agama-agama ini, agama yang diwahyukan kepada nabi Muhammad adalah seperti cahaya matahari di antara cahaya bintang-bintang lain. Ketika matahari muncul, maka cahaya bintang-bintang lain akan tersembunyi, dan cahaya mereka tercakup di dalam cahaya matahari. Kondisi mereka sebagai tersembunyi adalah seperti penghapusan agama-agama lain dengan hadirnya agama yang diwahyukan kepada Muhammad. Sekalipun demikian, mereka sebenarnya tetap eksis, sebagaimana eksisnya cahaya bintang.

> Hal ini menjelaskan mengapa kita diwajibkan di dalam agama inklusif kita untuk percaya kepada kebenaran semua rasul dan semua agama yang diwahyukan. Semua agama tersebut tidak menjadi tertolak (*batil*) dengan adanya penghapusan (*naskh*)—Itu merupakan pendapat orang bodoh.[63]

Apa yang dikatakan Ibn al-`Arabi pada dasarnya adalah bahwa merupakan kewajiban bagi muslim untuk mengikuti jalan yang dibawa oleh Rasul mereka Muhammad dan berpegang teguh kepada petunjuk Alquran. Pada saat yang sama, dia juga menekankan bahwa hakekat Alquran adalah inklusif; yaitu bahwa di dalamnya mencakup jalan para rasul sebelum Muhammad. Dia menulis:

> Di antara jalan yang ada adalah jalan yang diberkahi. Ini merujuk kepada firman Tuhan "Bagi masing-masing kalian Kami telah menetapkan satu jalan yang benar dan hukum yang diwahyukan"[64] (5: 48). Kepemimpinan Muhammad memilih jalan Muhammad dan meninggalkan yang lain, sekalipun dia mengakui dan mempercayainya. Akan tetapi, dia tidak menjadikan dirinya sebagai hamba kecuali dengan jalan Muhammad, dia juga tidak menjadikan pengikutnya menjadi hamba kecuali dengan jalan ini. Dia menelusuri sifat-sifat dari jalan-jalan lain kembali kepada jalannya, karena agama yang diwahyukan kepada Muhammad adalah agama inklusif. Oleh karenanya properti semua agama wahyu telah ditransfer kedalam agama wahyunya. Agama (yang diwahyukan kepada) Muhammad mencakup agama-agama lain (sebelumnya), akan tetapi agama yang sebelumnya tidak mencakup agama yang diwahyukan kepada Muhamamd.[65]

Di dalam *al-Futuhat* Ibn al-`Arabi lebih jauh menjelaskan fenomena keanekaragaman agama. Untuk meringkaskan apa yang telah dijelaskan di atas, bagi Ibn al-`Arabi, Tuhan menampakkan diri di dalam berbagai cara, beraneka tanpa batas dan dengan demikian pula unik dan berbeda satu dengan yang lain. Sekalipun Tuhan di dalam diriNya tanpa terukur lebih agung ketimbang seluruh manifestasi diriNya, Tuhan juga dalam berbagai cara bermanifestasi di dalam bentuk setiap agama. Akan tetapi Tuhan tidak membatasi

diriNya dalam salah satu agama tertentu. Satu agama mungkin lebih akurat dibanding yang lain (misalnya, "Aku percaya hanya ada satu Tuhan" vs "Aku tidak percaya akan adanya Tuhan"), akan tetapi Tuhan terlalu agung untuk membatasi diriNya kepada salah satu bentuk agama saja dan tidak di dalam yang lain.

Sebenarnya Ibn al-\`Arabi bermain dengan akar kata *\`QL* untuk mengekpresikan potensi inheren dari bahasa pemikiran diskursif dan rasional untuk membatasi sesuatu yang tidak dapat dibatasi. Yang menjadi persoalan dengan pemikiran spekulatif—khususnya ketika digunakan secara ekstrem—adalah bahwa *\`ql* atau "intelek" yaitu kemampuan manusia yang memungkinkan kita untuk terlibat dengan pemikiran semacam itu, bertindak atau berbuat seperti "tali" (*\`iqal*—dari akar yang sama), yang terkadang sangat bermanfaat (yaitu membantu kita mengembangkan kategori yang dapat kita gunakan untuk memahami secara lebih baik diri kita dan dunia kita), akan tetapi di saat yang lain dapat menjadi sangat berbahaya. Bahayanya terletak pada kapasitas intelek untuk berusaha "mengikat" dan mempertahankan, sesuatu yang tidak dapat diikat atau dipertahankan. Ibn al-\`Arabi, kemudian, mengkritik pemikiran dan formulasi spekulatif ketika hal ini digunakan untuk memenjara atau membatasi Esensi Tuhan yang tidak terbatas. Ibn al-\`Arabi terus memperkuat argumen ini dengan melakukan refleksi terhadap akar kata "kredo" (*\`aqida*) dan "kepercayaan" (*i\`tiqad*). Akar katanya adalah *\`QD* yang berarti "mengaitkan" dan "mengikatkan" tali. Dia tidak menyerang "kredo" dan "kepercayaan" karena dia berpendapat bahwa keduanya mempunyai tempat di dalam kehidupan iman. Yang dia kritik adalah usaha untuk mengabsolutkan "kredo" dan "statemen-statemen," dalam arti bahwa berbuatan ini merupakan usaha yang sia-sia (dan bahkan mungkin dapat dipandang sebagai perbuatan terkutuk/ blasphemous) untuk 'mengikatkan tali'(artinya membatasi) di seputar Tuhan. Dia menulis:

> Tuhan dikenal melalui setiap pembatasan. Walaupun kepercayaan semuanya berbeda, tujuannya hanyalah satu. Dia Maha Menerima atas semua yang engkau ikatkan padaNya dan setiap pembatasan yang kamu buat mengenai diriNya. Dan dalam semua itu Dia akan menampakkan diriNya pada hari Kebangkitan, karena hal tersebut adalah tanda antara kamu dengan Dia."[66]

Bagi Ibn al-`Arabi, hanya `*arif* (secara literer berarti "gnostik"), yang telah mencapai *maqam* dan *ahwal* sebagai Manusia Sempurna, dapat melihat Tuhan yang termanifestasi di dalam setiap kepercayaan/agama, dan sebagai yang tidak dibatasi oleh setiap agama. `*Arif* yang sebenarnya dapat melihat atau mengakui Kebenaran di dalam setiap agama dan memahami bahwa setiap agama melibatkan penampakan diri Yang Real. Dia memahami bahwa, sementara beberapa agama mungkin benar dan yang lain salah, tetapi semua agama adalah merupakan delimitasi (pembatasan) atas *Wujud* yang tidak terbatasi (non-delimited *Wujud*), yang menurut Chittick, "mencakup semua realitas pada level apapun ia divisualisasikan."[67] Sebagai "lokus manifestasi" dari Nama Tuhan yang mencakup semua (yaitu "Allah"), dengan demikian, sebagai seorang yang berada pada "*maqam* yang tidak ber*maqam*," maka Manusia Sempurna (Perfect Human) mengakui dan menerima setiap *maqam* dan setiap agama sejauh *maqam* dan agama tersebut kompatibel atau sesuai dengan salah satu dari keanekaragaman penampakan diri Tuhan yang tidak terbatas.

Barangkali ayat Alquran yang sering dikutip Ibn al-`Arabi untuk mendukung argumentasinya bahwa semua agama merupakan manifestasi dari Yang Real adalah: "Ke manapun engkau menghadap, di sana akan kau temui Wajah Tuhan" (2: 115).[68] Dalam memberikan komentar terhadap ayat ini dan yang lain yang serupa, Ibn al-`Arabi menulis, "Tuhan telah menjelaskan bahwa Dia ada pada setiap arah di mana kamu menghadap, masing-masing merepresentasikan perspektif doktrinal tertentu mengenai diriNya."[69] Memang, bagi Ibn al-`Arabi, karena Tuhan adalah *Wujud* atau Realitas esensial dari semua keragaman fenomenal, maka tidak satu jalanpun yang secara esensial tidak jelas atau terdistorsi; setiap jalan menurutnya secara esensial akan membawa orang beriman kepada Tuhan. Dengan mengutip ayat Alquran yang berbunyi "KepadaNyalah segala urusan akan kembali" (Q 11: 123), Ibn al-`Arabi menulis, "tak diragukan lagi, semua jalan akan membawa kepada Allah, karena Dialah akhir dari setiap jalan."[70] Dengan demikian, setiap orang beriman akan melayani Tuhan sesuai dengan penampakan diri Tuhan dan kesiapan mereka, maka semua agama sebenarnya berakar atau berasal dari Tuhan Yang Maha Tidak Terbatas. Pernyataan di atas tidak berarti bahwa semua agama sama dan mempunyai efek transformasi yang

sama bagi kesadaran manusia akan Tuhan.[71] Pernyataan di atas berarti bahwa setiap agama memanifestasikan kebenaran dan, sejauh ia melakukan hal ini, maka ia merupakan bagian dari jalan kesempurnaan manusia di dalam melayani Tuhan.

Salah satu aspek yang paling menyentuh dan mendalam dari ajaran Ibn al-`Arabi mengenai keanekaragaman agama dapat ditemukan di dalam bukunya *al-Futuhat* di mana Sang Master merujuk Tuhan sebagai "memperhatikan kebutuhan orang-orang yang sesat" (misbelievers) dan "memberi mereka minum."[72] Menurut Ibn al-`Arabi, mereka yang menyembah Tuhan, sekalipun mungkin melakukannya secara salah dengan melekatkan nama 'Tuhan' kepada berhala mereka, tetapi mereka tetap merupakan lokus/wadah penampakan diri Tuhan, dan dengan demikian mereka secara *de facto* adalah juga penerima Kasih/*Rahmah* Tuhan. "Tuhan memperhatikan kebutuhan mereka dan memberi mereka minum," Ibn al-`Arabi menulis, "Dia memberi hukuman kepada mereka jika mereka tidak menghargai sisi Tuhan di dalam bentuknya yang tidak bergerak."[73] Di sini frasa Ibn al-`Arabi "memberinya minum" menyuarakan penjelasannya mengenai "tempat-tempat minum" (the drinking places), suatu penjelasan yang dia rujuk kepada berbagai ayat di dalam Alquran:

> Tempat-tempat minum telah menjadi banyak dan agama menjadi beraneka. Tingkatan atau intensitas juga telah dibedakan, Nama Tuhan dan efek yang dihasilkannya telah menjadi manifes dan nama-nama yang diberikan untuk Tuhan juga menjadi banyak di alam semesta. Orang-orang menyembah malaikat, bintang, Alam, bagian atau komponen, binatang, tumbuhan, mineral, manusia dan jinn. Inilah yang terjadi sehingga ketika Yang Esa mempresentasikan mereka dengan KeEsaanNya, mereka mengatakan, "Apakah Dia telah membuat tuhan-tuhan menjadi Satu Tuhan? Hal ini memang sesuatu yang luar biasa." (23: 117) ... Tak satupun efek di alam semesta yang tidak didukung oleh realitas Tuhan. Maka bagaimana Tuhan menjadi banyak? Dari realitas Tuhan. Oleh karenanya kamu harus mengetahui bahwa hal ini berasal dari Nama-nama Tuhan. Tuhan tidak terbatas atau menjadi luas karena namaNya: Dia berfirman, "Sembahlah Allah (4:36), Takutlah Allah, Sembahanmu (65:1), Bersujudlah kamu di hadapan Yang Maha Kasih/Rahmah (25: 6). Dan Dia

berfirman, “Memohonlah kepada Allah atau memohon kepada Yang Maha Kasih; dimanapun,” bahwa Allah adalah Maha Kasih,” yang engkau memohon kepadaNya, KepunyaanNyalah semua Nama Terindah” (17: 110). Hal ini membuat situasi lebih ambigu bagi orang-orang, karena Dia tidak berfirman, “Memohon kepada Allahlah atau memohon kepada Yang Maha Kasih; dimanapun engkau memohon, Entitas atau yang Wujud hanyalah Satu, dan kedua nama ini menjadi milik entitas tersebut.” Begitu seharusnya bunyi teksnya yang akan menghilangkan kesulitan, Tuhan hanya meninggalkan kesulitan ini sebagai satu tanda Kasih bagi mereka yang menyekutukan Dia, orang-orang yang mempunyai pandangan rasional—mereka yang menyekutukan Dia karena keragu-raguan.[74]

Terdapat aspek lain di dalam pemikiran Ibn al-`Arabi yang mempunyai relevansi langsung dengan keanekaragaman agama, akan tetapi, sayangnya, terlalu banyak untuk disebutkan di sini.[75] Kata kunci yang perlu diingat tentang ajaran Ibn al-`Arabi mengenai keanekaragaman agama adalah bahwa, sekalipun tidak sedikitpun berada dalam posisi relativis (yaitu ia tidak pernah menolak superioritas Islam di atas agama manusia yang lain), akan tetapi ia membenci atau tidak menyukai arogansi dan *idolatry* yang menyebutkan bahwa cara agama lain bukan merupakan manifestasi hubungan manusia yang otentik dengan sumber semua Wujud.

Dalam analisis akhirnya Ibn al-`Arabi memperingatkan sesama muslim agar tidak membatasi Tuhan hanya pada salah satu bentuk kepercayaan seseorang, satu peringatan yang sepenuhnya sesuai dengan diskursus Alquran:

> Hati-hati untuk tidak terikat dengan salah satu kredo tertentu dan menolak yang lain sebagai kafir! Cobalah untuk membuat dirimu menjadi unsur utama dari segala bentuk kepercayaan agama. Tuhan itu lebih agung dan lebih luas dari hanya sekedar salah satu kredo tertentu saja dengan mengabaikan yang lain. Karena Dia berfirman, “ke manapun kamu berpaling di sana terdapat wajah Tuhan.”[76]
>
> Siapa saja yang akan menasehati jiwanya sendiri harus mengkritisi, selama hidupnya di dunia, semua doktrin tentang Tuhan. Dia harus belajar dari mana masing-masing pemilik

> doktrin itu menegaskan validitas doktrinnya. Begitu validitas itu ditegaskan bagi dirinya sebagai sesuatu yang benar dan dipegang teguh, maka dia harus mendukung orang lain yang percaya pada doktrin tersebut.[77]

Ditinjau dari ayat-ayat kunci di dalam Alquran, Ibn al-`Arabi menegaskan bahwa umat Islam diperintahkan untuk percaya kepada semua wahyu dan bukan hanya kepada yang diturunkan kepada nabi Islam saja.

Jadi Ibn al-`Arabi menegaskan bahwa seseorang tidak harus membatasi Tuhan hanya dalam satu bentuk penampakan diri saja. Akan tetapi seorang muslim yang benar adalah seorang yang mengakui Tuhan di dalam semua wahyu:

> Maka arahkan perhatianmu kepada apa yang telah disinggung dan amalkanlah! Maka kamu akan memberi Tuhan hakNya dan kamu akan termasuk salah seorang yang berbuat adil terhadap Tuhan di dalam pengetahuan mengenai diriNya. Karena Tuhan itu jauh dari pembatasan. Dia tidak hanya diikat oleh salah satu bentuk dan tidak yang lain. Dari sini kamu akan tahu inklusivitas ketaatan terhadap makhluk Tuhan dan ketercakupan yang menyeluruh dari kasih Tuhan yang akan mencakup segala sesuatu.[78]

Ibn al-`Arabi memperingatkan orang beriman untuk tidak jatuh pada partikularisme—sebuah nasehat yang senada dengan diktum Alquran: "Dan mereka mengatakan: 'tak seorangpun masuk surga kecuali dia seorang Yahudi atau Kristiani.' Ini hanya keinginan mereka. Katakanlah: 'Buktikan jika kamu memang benar.' Tidak, akan tetapi siapapun yang tunduk dan patuh kepada Tuhan dan berbuat kebaikan, maka pahalanya ada di sisi Tuhan; dan mereka tidak akan merasa takut maupun bersedih hati."[79] []

Yogyakarta, 5 Maret, 2009

Bibliografi

Addas, Claude. Ibn `Arabi, ou, La quete du sourfre rouge, *(Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn `Arabi)*. translated from the French by Peter Kingsley, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

——. *Ibn `Arabi: The Voyage of No Return*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2000.

——."The ship of Stone." *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,* 1996, Volume XIX, in the special issue entitled, "The Journey of The Heart."

Afifi, A. E. "Memorandum by Ibn `Arabi of His Own Works." Introduction, in *the Bulletin of the Faculty of Arts*, Alexandria University, VIII, 1954.

——.*The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*. London: Cambridge University Press, 1939.

Al-Ghazali. *Al Munqid min al-dalal*. Lahor: Hay'ah al-Awqaf bi-ukumat al-Bunjab, 1971.

Akkach, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam, An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany: State University of New York press, 2005.

al- Hakim Souad. "Ibn `Arabi's twofold Perception of Women." *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. Vol. xxxix, 2006.

Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction*. London and New York: Routledge, 2004.

——. "Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn Al`Arabi." *Medieval Philosophy and Theology*. 10, 2001.

al-Qashani, Abd al-Razaq. *Sharh al-Qashani `ala Fusus al-Hikam*. Cairo, 1321 A. H.

al-Sha`rani, `Abd al-Wahhab. *al-Tabaqat al-Kubra*. Cairo, 1954, Vol. I.

Ates, A. "Ibn al-`Arabi." *The Encyclopedia of Islam*. new ed., ed., Bernard Lewis et. Al., Leiden: E. J. Brill, 1971.

Bashier, Salman H. *Ibn al-`Arabi's Barzakh, the Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Chittick, C. William. "Presence with God." *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. Vol. XX, 1996.

——. *Ibn `Arabi : Heir to the Prophets*. Oxford : Oneworld, 2005.

——. "Note on Ibn Al-`Arabi's Influence in the Subcontinent." *The*

Muslim World. Vol. LXXXII, No. 3-4, July-October, 1992.

——. "Ibn al-`Arabi and His School." *Islamic Spirituality, Manifestation*. ed. by Seyyed Hossein Nasr, New York: Crossroad, 1991.

——. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-`Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press 1998.

——. *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.

——. "On the Cosmology of Dhikr." in *Path to the Heart, Sufism and the Christian East*. Edited by James S. Cutsinger, World Wisdom, 2002.

——. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1989.

——. "The Five Divine Presence: From al-Qunawi to al-Qaysari." *Muslim World*. 72, 1982, 107-128.

——. "The Perfect Man as a Prototype of the Self in the Sufism of Jami`." *Studia Islamica*. 49, 1979, 135-158

——. "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi al-Qunawi Correspondence." *Religioua Studies*. 17, 1981, 87-104.

——. "*Wahdat al-Wujud* in Islamic Thought." *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*. 10, 1991, 7-27.

——. "Belief and Transformation: Sufi Teaching of Ibn al-`Arabi." *The American Theosophist*. 74, 1986.

——. "Rumi and Wahdat al-wujud." Amin Banani, Richard G Hovannisian, and Georges Sabagh. eds. *Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rumi*. New York : Cambridge University Press, 1994.

——. "Sadr al-Din al-Qunawi on the Oneness of Being." *International Philosophical Quarterly*. 21, 1981, 171-184.

Chodkiewiecz, Michel. *Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

——. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrines of Ibn Arabi*. trans. Liadain Sherrard, Islamic Text Society, Cambridge, 1993.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn al-`Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969, or *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. with a

new preface by Harold Bloom, 1998. (A new Translation of the Creative Imagination)

Coates, Peter. *Ibn `Arabi and Modern Thought, The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publishing, 2002.

Dabashi, H. *Truth and Narrative: The Untimely Thought of Ayn al-Qudat al-Hamadhani*. Richmond: Curzon Press, 1999.

——. “Persian Sufism during the Seljuk Period.” Lewinsohn, Leonard, ed. *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism for Its Origin to Rumi (700-1300)*. Vol.I, Oxford: Oneworld, 1999.

Elmore, Gerald T. “The Uwaysi Spirit of the Spirit Autodidactic Sainthood as the “Breath of the Merciful.” *Journal of Ibn Arabi Society*. Vol. XXVIII, 2000.

——. *Islamic Sainthood in The Fullness of Time, Ibn al-`Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden, Brill, 1999.

——. “On the Road to Santarem.” *Journal of the Muhyiddin Ibn `Arabi Society*. Vol. XXIV, 1998.

Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, *An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford, Oneworld, 1997.

Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Merciful, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.

Homerin, Emil. “Ibn Arabi in the People Assembly, Religion, Press, and Politics in Sadat's Egypt.” *The Middle East Journal*. Vol. 40, 1986.

Houedard, Dom Sylvester. “Ibn `Arabi's Contribution to the Wider Ecumenism.” *Muhyiddin Ibn 'Arabi, A Commemorative Volume*. eds. Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, Shaftesbury: Element, 1993.

Ibn al-`Arabi, Muhyi al-Din. *The bezels of wisdom*. translation and introd. by R.W.J. Austin ; pref. by Titus Burckhardt, New York: Paulist Press, 1980.

——. *Sufis of Andalusia: the 'Ruh al-quds' and 'al-Durrat al-fakhirah' of Ibn `Arabi*. translated with introduction and notes by R. W. J. Austin; with a foreword by Martin Lings, London, Allen and Unwin, 1971.

——. *Risalat ruh al-quds fi muhasabat al-nafs*. Damascus: Mu'assasat al-`Ilm li l-Thiba`ah wa-al-Nashr, 1964.

——. *al-Diwan al-akbar*. Bulaq, 1271H.

——. *Mir'at al-`Arifin*. Damascus: Maktabah Rafiq Hamdan al-Khassah, nd.

——. *Fusus al-Hikam*. ed. A. Afifi, Beirut: Dar al-Kutub al-`Arabi, 1946.

——. *Shajarat al-Kawn*. trans. A Jeffrey, Lahore: Aziz, 1980.

——. *al-Futuhat al-Makkiya*. ed. `Uthman Yahya, Cairo: al-Hay'at al-Misriyat al-`Amma li al-Kitab, 1972- .Vol. 12 has date on cover: 1989. Includes bibliographical references and indexes Introductions in Arabic and French.

——. *Fusus al-Hikam*. by Caner Dagli, Kazi Press, Chicago, 2001.

——. *Journey to the Lord of Power*. trans. Rabia Terri harris, London: East West Publications, 1981.

——. *The Wisdon of the Prophets*. partial translation of the *Fusus al-Hikam*. from Arabic to French by T. Burckhardt, and from French to English by A. Culme-Seymour, Swyre Farm, Gloucestershire, 1975.

——. *The Tarjuman al-Ashwaq*: *A Collection of Mystical Odes by Muhyiddin Ibn al-Arabi*. trans. R. Nicholson, London, 1978.

——. *Ismail Hakki Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam*. trans. B. Rauf, 4 vols, Oxford, 1986-91, Vol. 4.

Ibn Hazm. *On the Perfect Knowledge of Juridical Bases* (*Al-Ihkam fi usul al-ahkam*). Cairo: 1345-47/1926-28, 8 books in 2 vols.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism, A comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.

Izutsu, Toshihiku. "Ibn al-`Arabi," *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade, ed. -in chief, New York: MacMillan, 1987.

——. *Creation and the Timeless Order of Things, Essays in Islamic Mystical Philosophy*. Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994.

Jayyusi, S. K. *The Legacy of Muslim Spain*. Vol. I, Leiden: Brill, 2000.

Jeffrey Arthur. "Ibn al-`Arabi's Shajarat al-Kawn." *Studia Islamica*. 11, 1959.

Knysh, Alexander D. "Ibrahim al-Kurani (d. 1101/1690), An Apologist for Wahdat al-Wujud." *Journal of the Royal Asiatic Society*. 3rd series, 5, 1995, 39-47.

——. *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Mediaval Islam*. Albany: State University of New York Press, c1999

——. "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in

Reassessment." *The Muslim World*. Vol. LXXXIII, No. 1, Jan. 1993.

Lanzetta, Beverly J. *Other Side of Nothingness*, *Toward a Theology of Radical Openness*. Albany, State University of New York Press, 2001.

Lewinsohn, Leonard. ed. *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism for Its Origin to Rumi (700-1300)*. Vol.I, Oxford: Oneworld, 1999.

Little, John T. "al-Insan al-Kamil: The Perfect man according to Ibn al-`Arabi." *The Muslim World*. Vol. vii, 1987.

Morris, James Winston. "How to study the Futuhat: Ibn `Arabi's Own Advice." Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, eds. *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Shaftesbury, 1993.

——. "Ibn `Arabi's 'Esoterisism': The Problem of Spiritual Authority." *Studia Islamica*. 71, 1990, pp. 37-64

——. "The Spiritual Ascension: Ibn `Arabi and the Mi`raj." pts. 1 and 2, *Journal of the American Oriental Society*. 107, no 4, 1987: 108, no. 1, 1988, 69-77.

Murata, Sachico. *The Tao of Islam*. State University of New York Press, 1992.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London, 1972.

——. *Three Muslim Sages*. Delmar, New York: Caravan Books, 1970.

Nicholson, Reynold A. "Lives of 'Umar Ibnu'i-Farid and Muhiyyu' ddin Ibnu'l-'Arabi. *J. R. A. S.* 1906.

——. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.

Palacios, Miguel Asin. *Ibn al-`Arabi, hayatuhu wa-madhhabuh*. tr. al-Isbaniyah `Abd al-Rahsan Badawi , translation of El-*Islam Christianizado; estudio del "sufismo" a traves de las obras de Abenarabi de Murcia*. Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Misriyah, 1965.

——. *Islam and the Divine Comedy*. translated and abridged by Harold Sunderland. Lahore : Qausain, 1977.

Sells, Michael Anthony. *Mystical languages of Unsaying*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

——. "Ibn `Arabi's 'Polished Mirror': Perspective Shift and Meaning Event." *Studia Islamica*. 67, 1988, 121-149.

Shah-Kazemi, Reza. *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom, 2006.

——. *The Other in the Light of the One, The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*. Cambridge: The Islamic Text Society, 2006.

Tahrali, Mustafa. "The Polarity of Expression in The Fusus al-Hikam." Hirtenstein and Tiernan, eds. *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Shaftesbury, Dorset ; Rockport, Mass. : Element, 1993.

Takeshita, Masataka. *Ibn `Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo, 1987.

Winkel, Erick. *Islam and The Living Law*, *The Ibn al-Arabi Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

——. "Ibn al-Arabi's fiqh: Three Cases from the Futuhat." *Journal of the Muhyiddion Ibn 'Arabi Society*. 13, 1993, 54-74.

Winter, Michael. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*. New Brunswick, N.J.:

Transaction Books, 1982.

Catatan:

1. Lihat David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* San Francisco: Harper and Row, 1987, dikutip oleh Michael Demkovich, "Meister Eckhart on Justice and True Obedience" dalam *Louvain Studies* 18, 1993, 131
2. Lihat Hans Kung and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions,* New York: Double Day, 1989, dikutipoleh Demkovich, "Meister Eckhart", 131
3. Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Merciful, The Spiritual Life and Thought of Ibn `Arabi* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), ix.
4. Bandingkan dengan Khalil ibn Aybak Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, Weisbaden, 1966, vol. 4, 178. Lihat juga Al-Muhadarat, I: 34 (Cairo, 1906), dimana Ibn al-`Arabi berkata: "Aku lahir di Murcia yang ketika itu berada di bawah pemerintahan sultan Abi 'Abd Allah Muhammad ibn Mardanish, di Andalusia," dikutip oleh Asin Palacios, *Ibn al-`Arabi,* 6.
5. Muh. B. Sa'd b. Muh. B. Ahmad Ibn Mardanish.
6. Ibn al-`Arabi paling tidak mempunyai dua orang paman yang mengikuti jalan tasauf (*Zahid*). Ibn al-`Arabi berkata di dalam *Futuhat*, "Salah satu keluarga yang mengikuti jalan tasauf, atau dua orang yang menghindari dunia adalah dari Tunisia. Dia biasa melakukan *i'tikaf* di masjid, beribadah kepada Allah, dan makamnya menjadi tempat ziarah."Lihat *Fut*. II, 23.
7. Ibn al-`Arabi, *al-Diwan al-akbar*, Bulaq, 1271H, 47, dikutip oleh *QRS*,17.
8. Lihat *Fut*. I, 506, 588-9; dikutip oleh Claude Addas, *Ibn `Arabi: The Voyage of No Return* (selanjutnya disingkat menjadi VNR) (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), 11-12; lihat juga *QRS*, 48-49.
9. Istilah ini di dalam Tasauf/Mistisisme merujuk kepada suatu pengalaman ilahiyah, semacam wahyu.
10. Penulis meminjam istilah "imaginal" dari William Chittick (lihat bukunya

Imaginal Worlds) yang menggunakannya sebagai alternatif untuk istilah "imaginary" terutama karena istilah yang terakhir mempunyai konotasi suatu pengertian yang salah atau tidak riil di dalam colloquial bahasa Inggris. Dengan istilah "imaginal," Chittick menciptakan suatu adjektif yang digunakan untuk menjelaskan suatu fenomena yang erat berkaitan dengan imaginasi, tetapi yang dipahami sebagai sesuatu yang benar-benar riil.

[11] Henry Corbin, *Creative Imaginaion in the Sufism of Ibn `Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 377.

[12] Hirtenstein, *The Unlimited Merciful,* 152.

[13] *QRS*, 278.

[14] *Fut*. I, 723. 14, *QRS,* 287.

[15] *QRS*, 287.

[16] Lihat Alexander D. Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Mediaval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999).

[17] Lihat George Makdisi, "Ibn Taymiyyah: A Sufi of the Qadiriya Order," *The American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), pp. 118-129 dikutip dalam Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyyah's Struggle Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976), x.

[18] Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyyah's Struggle Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).

[19] Ibn Taymiyyah, *Majmu`at al-rasa'il wa l-masa'il*, empat jilid, Muhammad Rashid Rida, ed. (Cairo: Matba`at al-Manar, 1922-1930), v. 4, 179, dikutip dalam Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition*, 96.

[20] Ibn al-Dawadari, *Kanz al-durar wa l-jami` al-ghurar* (Wiesbaden: Qism al-Dirasat al-Islamiyya, al-Ma`had al-Almani li al-Athar bi al-Qahira, 1960-1982), 143, dikutip dalam Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition*, 96.

[21] Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition*, 89.

[22] Tentang *wahdat al-wujud*, lihat Chittick, "*Wahdat al-Wujud* in Islamic Thought," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10 (1991), 7-27; Chittick, "Rumi and *Wahdat al-wujud*," dalam Amin Banani; Richard G Hovannisian; Georges Sabagh, *Poetry and Mysticism in Islam : the Heritage of Rumi* (New York : Cambridge University Press, 1994): Chittick, "Sadr al-Din al-Qunawi on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), 171-184.

[23] Ini terjemahan Chittick tentang *al-a`yan al-thabita* dalam *SPK*, 7 dan seterusnya (*passim*). Knysh juga memakai terjemahan ini.

[24] Semua istilah semacam "pre-existent"—yang bukan merupakan terjemahan langsung dari bahasa Inggris dari ekspresi yang digunakan Ibn al-`Arabi, dan dengan demikian sangat berbeda dengan diskursus utamanya—dapat menjadi sangat problematik. Hal ini disebabkan karena, seperti dikatakan Knysh, diskursus yang dipakai Ibn al-`Arabi "dengan sengaja dibuat untuk menyamarkan esensinya." (9). Hal ini bukan berarti bahwa Ibn al-'Arabi sengaja menempatkan dirinya sebagai obkurantis (orang yang konsep-konsepnya kabur/samar), akan tetapi untuk mengingatkan kita bahwa Ibn al-`Arabi mengakui keterbatasan bahasa di dalam usaha menjelaskan Yang Real. Dalam hal ini, Ibn al-`Arabi mencoba membedakan antara absolute no-thing-ness (ke-tiada-an sesuatu yang absolut) dengan absolute non-existence (non-eksis yang yang absolut) yang merupakan asal muasal Tuhan mencipta alam semesta. Sejauh "pre-existence" berarti adanya sesuatu "existence"—sekalipun mungkin masih bersifat *potential* dan tidak *actual*—ini bukan yang dimaksud oleh Ibn al-`Arabi ketika dia mencoba menjelaskan sesuatu sebagai "sesuatu" yang benar-benar

nonexistent. Menurut perspektif Ibn al-`Arabi, bahaya istilah semacam "pre-existent" adalah bahwa istilah ini membuat kosmologinya lebih dicurigai sebagai menolak *creatio ex nihilo*.

25 *Fut*. II, 666.34 dalam *SPK*, 85.

26 Ibn Taymiyyah, *Majmu`at*, vol. IV, 21-22 dikutip oleh Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition*, 102.

27 Ibn Taymiyyah, *Majmu`at*, vol. I, 183 dikutip oleh Knysh, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition* 98.

28 Montgomery, Watt, *Muslim intellectual; a study of al-Ghazali* (Edinburgh, University Press, 1963), 60, lihat juga Al-Ghazali, *Al Munqid min al-dalal* (Lahor: Hay'ah al-Awqaf bi-Hukumat al-Bunjab, 1971).

29 William Chittick, "Note on Ibn Al-`Arabi's Influence in the Subcontinent," *The Muslim World*, Vol. LXXXII, No. 3-4 (July-October, 1992), 221.

30 Michel Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine," *Journal of the Muhyiddin Ibn al-`Arabi Society* (1991), 51, dikutip oleh Chitiick, "Notes on Ibn al-`Arabi's Influence," 218.

31 Erick Winkel, *Islam and The Living Law*, *The Ibn Arabi Approach* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 19-20.

32 Khususnya dalam pengertian kontemporer dimana "spiritualitas" diletakkan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan "agama."

33 Mengenai pandangan tentang Realitas Muhammad di dalam ajaran Akbari, lihat Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 60-73; Hakim, Al-Mu'jam al-Sufi, 347-352; Mengenai ajaran tentang *al-Insan al-Kamil* lihat Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), 77-142; Chittick, "The Perfect Man as a Prototype of the Self in the Sufism of Jami," *Studia Islamica* 49 (1979), 135-158; Toshihiko Izutzu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, 1983), 218-283; Masataka Takeshita, *Ibn al-`Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo, 1987); Hakim, *Al-Mu'jam al-Sufi,* 158-168.

34 Nehemia Levtzion, dan John O. Voll, Introduction, dalam *Eighteenth Century Renewal and Reform Movement in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), dikutip oleh Itzchak Weismann, *Taste of Modernity, Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 147.

35 Mengenai ortodoksi dan penyimpangan (heresy) yang terjadi di dunia Islam Abad Pertengahan, lihat Alexander Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 1 (Jan. 1993).

36 Esainya berjudul, ""The Teacher and the Hermeneutical Task: a Reinterpretation of Medieval Exegesis," Fishbane mengacu kepada tipologi empat-rangkap di dalam interpretasi kitab suci Abad Pertengahan yang sudah umum baik di dalam tradisi Yahudi maupun Kristiani. Bagi penafsir Yahudi, tipologi ini mengambil bentuk akronim dari PaRDeS, dimana P=*Peshat* (pengertian literal); R=*Remez* (pengertian alegoris); D=*derash* (pengertian tropologis dan moral); dan S=*Sod* (pengertian mistis). Lihat Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989), 113.

37 Fishbane, *Garments*, 120.

38 Fishbane, *Garments*, 120.

39 *Fut*. IV, 367. 3.

40 *Fut*. II, 518. 12. Memang Ibn al-`Arabi adalah seorang yang disebut oleh Bruce Lawrence sebagai "seorang penyelam laut dalam di dalam Lautan Alquran." (Lihat Bruce Lawrence, *The Qur'an, A Biography* (New York: Broadway, 2006),

109,

41 *Fut*. III, 465, 23 dalam *IW*, 4.

42 *Fut*. III, 465. 25 dalam *IW*, 4-5.

43 *SPK*, 91.

44 *Fut*. I, 287. 10; *SPK*, 91-2.

45 Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam, An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York press, 2005), 67.

46 *BW*, 65.

47 *Fut*. II, 212.1-7, juga dikutip oleh Bashier, *Ibn al-`Arabi's Barzakh, the Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: State University of New York Press, 2004), 123.

48 *Fut*. II, 316.10; *SPK*, 149, 229, 341-344.

49 *Fut*. I, 287. 19, juga dikutip di dalam *IW*,141.

50 *Wa law sha'a rabbuka la-ja`ala al-nasa ummatan wahidatan wa la yazaluna mukhtalifin illa man rahhima rabbuka.*

51 *Fut*. II, 85.14, juga dikutip oleh *IW*,141.

52 *Fut*. II, 657.13.

53 *SPK*, 340, lihat *Fut*. II, 509. 31.

54 *IW*,163.

55 Dari hadis: "Barang siapa mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya."

56 *Fut*. IV, 443. 33, II, 597. 35; Bandingkan dengan *SPK*, 342.

57 Thomas Aquinas, *Summa Theologia* 2.2ae.1.2, dikutip oleh John Hick, "Ineffability," *Religious Studies* 36 (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), 40.

58 Bewildered, di dalam istilah spiritualitas adalah mengalami suatu kondisi di dalam "keterasingan," di dalam Tuhan (Keterangan dari penulis).

59 *Fut*. IV, 393. 6, juga dikutip oleh *IW*, 163.

60 Menurut Chittick, di sini Ibn al-`Arabi merujuk kepada kata-kata nabi Ibrahim yang dikutip di dalam Alquran, Apakah engkau menyembah sesuatu yang engkau ciptakan sendiri, sementara Tuhan telah mencipta kamu dan apa yang kamu lakukan? (Q 37: 95-96. lihat *IW*, 185. n. 7.

61 *Fut*. IV, 391. 12, dikutip di dalam *IW*, 151.

62 *BW*, 282.

63 *Fut*. III, 153. 12, dikutip di dalam *IW*, 125.

64 Terjemahan ini harus dibaca: "satu hukum yang diwahyukan dan satu jalan (*shir`atan wa minhajan*)."

65 *Fut*. III, 410. 21, dikutip di dalam *IW*, 145.

66 *Fut*. IV, 416. 29; *IW*, 164.

67 *IW*, 139.

68 *Wa li-llah al-mashriq wa al-maghrib fa aynama tuwallu fa thamma waju Allah*; lihat misalnya Ibn al-`Arabi, *Fusus,* 113, dan *IW*, 137.

69 *IW*,138.

70 *Fut*. II, 148. 11; *SPK*, 303.

71 Mengenai proses transformasi di dalam ajaran Ibn al-`Arabi, lihat William C. Chittick, "Belief and Transformation: Sufi Teaching of Ibn al-`Arabi," *The American Theosophist* 74 (1986).

72 *Fut*. II, 661. 27; *SPK*, 381, juga dikutip oleh Dom Sylvester Houedard, "Ibn 'Arabi's Contribution to the Wider Ecumenism," dalam *Muhyiddin Ibn 'Arabi, A*

Commemorative Volume, Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, eds. (Shaftesbury: Element, 1993), 295.

[73] *Fut*. II, 661. 27; *SPK*, 381, juga dikutip oleh Dom Sylvester Houedard, "Ibn 'Arabi's Contribution to the Wider Ecumenism," 295.

[74] *Fut*. III, 94. 19; *SPK*, 363-364, juga dikutip oleh Dom Sylvester Houedard dengan terjemahan yang agak sedikit berbeda, di dalam "Ibn 'Arabi's Contribution," 295.

[75] Misalnya di dalam *al-Futuhat*, Ibn al-`Arabi memberikan penjelasan yang lebih ekplisit mengenai kesatuan esoterik seluruh wahyu Tuhan, yang bagi dia, ada secara inheren di dalam setiap keanekaragaman. Dia mengutip surat 42: 13, yang menegaskan bahwa hukum yang diwajibkan bagi Muhammad adalah sama dan juga telah diwajibkan bagi nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Selanjutnya Ibn al-`Arabi mengutip dari ayat lain yang telah menyinggung lebih jauh mengenai nabi-nabi, dan menyimpulkan dengan ayat 6: 90 dengan mengatakan: "Mereka adalah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka." Kemudian dia mengatakan, "Inilah jalan yang telah menyatukan seluruh nabi dan rasul. Yaitu implementasi atau pengamalan agama, penyebarannya, bukan mempersoalkannya, dan bagaimana berkumpul bersama atau bersatu di dalamnya. Inilah yang ditulis Bukhari di dalam bab yang berjudul 'Bab mengenai kenyataan bahwa agama para nabi adalah satu'" (Ibn al-`Arabi, *Fut*. III, 413. 12 dalam *SPK*, 303). Ibn al-`Arabi juga merekomendasikan para "pencari" Tuhan (penempuh jalan Tasauf) untuk tidak terkagum-kagum dengan salah satu bentuk iman atau agama, akan tetapi untuk berusaha mencari "pengetahuan yang inheren dalam Tuhan" (*ilm laduni*), dan untuk tidak terpenjara di dalam cara-cara memandang dunia fenomenal yang secara ideologis tertutup. Itulah mengapa Ibn al-`Arabi dapat mengekpresikan puisi berikut di dalam bukunya *Tarjuman al-Aswaq* (Interpreter Hasrat Mendalam): "Jiwaku mampu menjadi berbagai macam bentuk." Menurut Peter Coate, pandangan dunia Ibn al-`Arabi yang semacam ini merefleksikan "kedalaman dan keluasan sempurna ajaran metafisikanya, yang menjadikannya secara intrinsik menjadi antitesis dengan segala bentuk fundamentalisme, baik yang sifatnya kognitif maupun metafisik" (Peter Coate, *Ibn 'Arabi and Modern Though*t, 15).

[76] Ibn al-`Arabi, *Fusus al-Hikam*, 113, dikutip dalam *IW*, 176.

[77] *Fut*. II, 85. 11 dikutip dalam *IW*, 176.

[78] *Fut*. II, 85. 20; *SPK*, 355-356.

[79] Alquran 2: 112.

Tentang Alih-Agama (Conversion) di Indonesia[1]

• *Martin Lukito Sinaga*

Salam hormat kepada Djohan Effendi

Ada yang mengatakan bahwa sejarah agama Kristen di Indonesia ialah sejarah konversi, sejarah beralihnya orang-orang di Nusantara ini ke dalam agama Kristen[2]. Tentu ini kedengaran berlebih-lebihan, mengingat banyaklah karya gereja yang lain yang tersebar di negeri ini, yang tak jadi mendulang jiwa. Namun tak bisa disangkal bahwa beralihnya orang-orang ke agama Kristen dihitung sebagai bukti penting kehadiran gereja di Indonesia. Kita catat misalnya Avery T. Willis pernah menulis dengan rasa kagum saat menyaksikan dan menganalisis mengapa 2 juta orang di saat yang hampir bersamaan masuk Kristen[3].

Tema konversi ini menggelitik hati saya, sebab tema ini pun tetap "trendi"; akhir-akhir ini, hampir di setiap tayangan stasiun TV Indonesia terselip kisah aktris mualaf atau pun yang "hidup baru" secara Kristiani. Juga kalau kita melihat tema gerejawi tertentu, ada saja ungkapan yang menyiratkan ikhtiar konversi, semisal dari HKBP: "Boan Sadanari" (Bawalah Satu Orang Lagi). Bahkan kalau kita ke mancanegara, maka isunya lebih seru: perdana menteri India, Atal Behari Vajpayee, pada tahun 1998 mengundang debat nasional seputar konversi, mengingat di beberapa negara bagian India telah bermunculan "Perda" yang mengkriminalkan alih agama[4].

Tulisan ini akan menguraikan modus-modus alih agama, yang membantu kita mengetahui alasan dan juga "kejadian" yang melahirkan proses *conversion* itu di Indonesia.

MODUS KONVERSI PERTAMA: MASUK DUNIA MODERN

Ada kisah hidup yang hendak saya tuturkan di sini, yang akan memperjelas modus konversi awal ke dalam agama Kristen di Indonesia, yaitu kisah "anak asuhan" misionaris, Todung Sutan Gunung Mulia (1896-1966). Klinken mencatatnya selaku sosok yang amat terdidik: pada usia 15 tahun saja ia sudah diutus belajar ke Belanda! Dan tentu itu adalah bagian dari paket konversi orang Batak-Angkola ke dalam agama Kristen, termasuk dalam paket itu tentulah masuk sekolah bergaya Barat. Semasa kuliah di Universitas di Belanda, ia ikut *The Netherlandsche Christen Studenten Vereeniging* (Gerakan Mahasiswa Kristen Belanda), dan di situlah ia mulai menganut etos modern: individualistis dan progresif.[5] Ia pun berkenalan dengan misionaris Hendrik Kraemer, juga berkenalan dengan para pemikir Politik Etis, semisal van Deventer, Abendanon dan ideolog perang Aceh, Snouck Hurgronje.

Pada usia 23 tahun ia kembali ke Nusantara, lantas menjadi guru di Sipirok, Tapanuli; lalu Gubernur Jenderal Van Limburg Stirum mengangkatnya selaku wakil suku Batak di *Volksraad* pada tahun 1922. Dan saat itu Mulia masih berusia 26 tahun. Posisi yang amat prestisius ini dikerjakannya sambil menjadi editor pada Mingguan *Zaman Baroe*, penjunjung paham *Hamajuon (*Social Progress)*;* yang adalah paham dan pengalaman hidupnya sendiri.

Di *Volksraad* karirnya pun menanjak, puncaknya pada tahun 1941 ia mengganti Husni Thamrin selaku wakil ketua lembaga itu. Mulia bekerja sebagai orang yang percaya pada demokrasi modern yang kelak menurutnya akan dibangun di Nusantara oleh kemurahan hati pemerintahan Kolonial Belanda. Ia percaya pada Politik Etis selaku politik "pertobatan" dan hutang budi Belanda, *the debt of honour*. Ada yang emosional dalam keyakinannya akan niat baik kolonial itu; ia tahu betul makna pertobatan. Ia pun hendak mendirikan Partai Politik Perserikatan Masehi Indonesia (1929) sebagai caranya menempuh politik *kooperatif* dengan kolonialisme. Namun, perlahan ia mulai kecewa pada Politik Etis Belanda, khususnya karena Gubernur Jenderal De Jonge semakin brutal membeslah pergerakan nasionalisme Indonesia. Ia merasa percuma memobilisasi kaum terdidik dan borjuasi Indonesia agar siap berasosiasi dan menyambut pemberian demokrasi oleh sang patron. Bagaimanapun tragisnya jalan hidup Mulia, mengutip Klinken sekali

lagi, menjadi Kristen adalah juga sebentuk langkah pemborjuasian dirinya dan penemuan tangga yang membuatnya naik ke tataran politik nasional.

Kisah ini adalah sekilas kisah yang memberitahu kita mengenai momen awal alih agama (dalam hal ini Kristen) di Nusantara. Ia adalah momen perluasan horison diri dan pembentukan ruang sosial baru, yang melalui mekanisme pelayanan dan jaringan para misionaris telah mengarahkan kaki langit warga pribumi menatap dunia baru dan memasukinya: yaitu modernitas, dunia borjuasi dan hutan rimba politik nasional.

Soal konversi sedemikian tampaknya juga adalah gejala dengan paralelismenya di banyak tempat lain di Nusantara. Geertz juga mencatat bahwa di Bali, memakai terminologi Weber, terjadi rasionalisasi agama[6]. Suatu dunia magis yang penuh tuah dan pesona, perlahan luruh, *disenchanted,* dan menyisakan keharusan mengurainya dengan lebih sistematis lagi. Makna-makna ultim hidup tidak lagi dilihat dalam rasa turah, tetapi lebih reflektif, dan dicari basis penjelasannya dalam Kitab Suci. Jadi ada jarak dengan agama yang dulu serba mencakup; kini agama lebih dilihat sebagai fungsinya dalam hidup praktis, demi memenangkan zaman modern ini.

Modus Konversi Kedua: Menemukan Identitas Sosial

Selanjutnya, dalam kesibukan beralih-agama itu, ada soal yang mengemuka, khususnya dalam hubungan Islam-Kristen; dan itulah yang memunculkan isu “race between the Islam and Christianity”, yang dalam pandangan Schrieke turut berperan mendorong penyebaran Islam di Nusantara[7]. “Balapan” demi konversi ini menurut Th. Sumartana terkait dengan gairah pemurnian[8] yang perlahan-lahan ditorehkan kepada kedua agama dunia ini. Dengan memasukkan orang Indonesia ke dalam kotak-kotak agama, maka dianggap tunailah tugas utama misionaris atau pun pendakwah. Konon, dengan masuk kotak agama maka kepercayaan menjadi tertata (ini tentu sebentuk gairah modernitas). Makanya sering dikatakan orang bahwa Muhammadiyah (Gerakan Islam Modern) adalah kawan-bertikai *Zending* (modern) Belanda[9].

Maka, selanjutnya sejarah agama-agama di Indonesia perlahan menjadi sejarah pengkotakan dan batas-batas, *religious boundaries*

as identities, yang menurut saya menjadi modus ke-2 dari konversi ke dalam agama dunia (termasuk Kristen).

Untuk persisnya, namun juga melihat kompleksitasnya, bahkan dinamikanya, izinkanlah saya menceritakan riset sederhana yang saya lakukan di dukuh Nalen, Kecamatan Tuntang, Semarang Selatan, pada Juni 2008 lalu.

Ada yang mengharukan ketika keluarga-keluarga Jawa itu membukakan rumahnya, menyapa kami (saya dan peneliti dari "Percik", Singgih Nugroho) dengan spontan, dan mengaitkan kedatangan kami dengan seekor anak burung yang pagi hari masuk ke rumahnya. Di Jawa, rupanya, selalu ada tempat bagi orang lain, bagi sang *liyan*. Segera percakapan menjadi akrab, tentu terutama karena kehadiran Singgih di antara kami. Buktinya, segera pula sang Ibu membukakan *Babad saka Kitab Sutji*, terbitan Taman Pustaka Kristen, terbitan 1962, di depan saya. Dan memang iman Kristennya berawal dari situ.

"Yang lain-lain itu hanya bayang-bayang, tapi pada Kitab Suci ini kami melihat yang sesungguhnya", kata sang Bapak. Rupanya bayang-bayang itu terasa pekat di tahun 1963 dulu, saat kekuatan Komunis, Islam, dan militer berbaris dan berdesakan masuk memperkenalkan tema politik masing-masing. Makanya para sesepuh dukuh itu mencari jalan, atau siasat, agar mereka tidak terjebak dalam sepak terjang tadi. Juga, yang penting, agar mereka tetap mandiri, dan bisa menetapkan agenda hidup sendiri. Pendeta Susilo dari Salatiga rupanya yang memberi mereka "Babad" tadi, dan mereka pun menemukan tambatan hati yang baru di situ, juga *sangkan paraning urip*, dan yang paling penting: menemukan "babad" mereka sendiri.

Kepada pak Rejo Jonatan, saya lanjutkan–dengan agak mendesak,--bertanya, "Setelah semua gonjang-ganjing itu, tambatan hati Bapak pada apa dalam Kitab Suci?" Maksud saya ialah mau bertanya tentang refleksi simbolik apa yang ia temukan di tengah pergulatan hidup konkretnya. Hampir 10 menit saya membolak-balik pertanyaan, agar cukup jitu mengungkap maksud saya. Tampaknya ada yang kena, yaitu saat ia menjawab dan menunjuk nas Alkitab menurut Injil Yohanes: "Janganlah gelisah hatimu, banyaklah tempat di rumah Bapa-Ku".

Tampaknya memang ada kegelisahan yang sungguh membayangi

hidup dukuh itu, terutama dengan memanasnya suhu politik saat itu, yang perlahan mengarah pada kekerasan yang tiada taranya; dan entah radar apa yang mereka pakai sehingga segera memutuskan untuk masuk Kristen, dan segera pula sebagian warga mengundurkan diri dari semua organisasi massa *onderbouw* PKI. Lalu mereka memilih masuk Gereja Kristen Jawa, yang pusatnya saat itu agak jauh di Salatiga, yang tak punya cukup tenaga untuk mengatur hidup mereka. Mereka rupanya ingin agar ada tempat yang bebas di rumahnya sendiri, suatu ruang yang agak otonom, namun cukup aman (sebagai identitas formal/sosial) untuk menjaga dirinya dari bayang-bayang maut di era Gestapo 1965 itu. "Satu dukuh ini selamat dari kematian," simpul pak Rejo di akhir percakapan kami.

Kasus ini mirip dengan di Tengger, Jawa Timur--walau lebih dramatis--, saat seratus orang serempak meminta seorang pendeta membaptis mereka sebagai tanda kesungguhan menjalani konversi[10].

Tengger dikenal dengan ikatan kekerabatannya dan kepercayaannya terhadap agama tradisionalnya. Agama tersebut bersifat kompleks karena akar sejarahnya terpengaruh oleh Hinduisme yang telah dilakoni dalam ritual kehidupan komunitas di situ. Ada juga sebuah komunitas muslim yang kuat, yang berlokasi dekat Tengger dan memegang teguh sebentuk Islam puritan. Komunitas-komunitas yang berbeda itu sebelumnya hidup dalam suasana harmonis bertetangga, sebagaimana sudah lumrah dalam budaya Jawa. Namun, ketegangan-ketegangan politik telah muncul dalam komunitas perkampungan di pegunungan ini, dan menempatkan mereka dalam keadaan bahaya.

Orang-orang Tengger yang telah masuk Partai Komunis dianiaya dan bahkan dibunuh. Meskipun kebanyakan dari orang-orang Tengger bukan partisan partai tersebut, mereka juga dicurigai sebagai anggota Partai Komunis lantaran agama primal yang mereka praktikkan tidak diakui oleh Negara. Dalam situasi ini, mereka juga merasakan tekanan dari komunitas Islam yang memuncak dalam permintaan kepada mereka untuk beralih masuk Islam.

Pada saat yang sama, seratus orang tadi lalu mengambil Alkitab untuk merenungkan trauma hidupnya dengan sungguh-sungguh. Sikap pastoral sang pendeta Kristen itu seolah menyingkap dimensi baru dari agama, yang tampak pas untuk kepelikan hidup yang mereka sedang tanggung. Mereka mesti melangkah menembus

kepiluan tak terperikan itu, dan itu dimulai dengan tersedianya "sebuah ruang bebas yang menyatakan otonomi mereka dari tatanan sosial yang menekan, namun tanpa menjadi sebuah tantangan politik yang mengancam sekitarnya".[11] Itulah awal berdirinya gereja di kaki gunung Bromo, dekat Malang; tentulah di banyak tempat di Jawa ini tumbuhnya gereja meniru modus di atas. Bahkan, kalau rentangan analisis lebih diperluas, para pengamat sosiologi agama pun melihat, kekristenan secara signifikan telah tumbuh khususnya di Asia Tenggara, saat krisis sosial terjadi dengan mendalamnya dan merobek tatanan sosial yang mapan[12].

Dua cerita ini mungkin mewakili banyak orang yang beralih agama, saat atau pasca zaman tergelap (tahun 1965) di negeri ini. Mereka menyeberang, agar bisa menyintas (survive) dari krisis dan ancaman yang mengintai, atau bahkan dari kepedihan yang tak tertanggungkan. Tapi ini–syukurlah--, bukan sebentuk isolasi, sebab dalam kelanjutan kisah di Nalen tadi[13], tetaplah dijalin jembatan-jembatan lintas komunal.

Ketika konversi berarti menyintas, dan menyeberang meraih identitas sosial tertentu, memang ada resiko partisi, terutama dengan tetangga muslim. Makanya ada dinamika baru yang muncul: yaitu ritual bersama, disebut *Pajatan*. Saat Paskah tiba, disebut Pajatan Paskah, untuk Islam, Pajatan *Ruwahan*; intinya ialah membersihkan bersama kuburan pendiri desa itu. Upacara Pajatan mulai dengan membawa nasi *ambeng*, lalu doa–tergantung pemrakarsanya yang memimpin doa tadi—, yang diakhiri dengan percakapan mengenai hidup bersama dengan semua kesulitannya.

Tampaknya di situ, orang Nalen-Salatiga menemukan kembali secara kreatif nilai kultur *abangan*-nya, *agree to differ* (atau dalam bahasa yang lebih antropologis: sinkretisme Jawa telah memungkinkan orang-orang dengan orientasi yang bertolak belakang bersatu dan bertemu, dan membiarkan semuanya sintas).

Namun, apa daya, proses-proses identitas, perjumpaan sosial, dan dinamika "sinkretisme" ini tak bisa lolos dari politik agama yang menjadi format pembinaan agama pasca 1965, di era yang disebut Orde Baru itu. Dan politik itu secara tersirat tampak dalam politik statistik, sebagaimana dicatat oleh Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers[14],

Kompleksitas keberagamaan di Indonesia sungguh mengejutkan, dan hal tersebut sesuai dengan keragaman sosialnya. Namun secara paradoks, buku statistik terbitan pemerintahan di Jakarta mengungkapkan kenyataan itu dengan cara yang menghilangkan kerumitannya. Dalam buku tersebut, situasi populasi Indonesia didaftarkan sebagai berikut: penganut Islam berjumlah 88%, Kristen Protestan 5,8%, Katolik 2,9%, Hindu 2%, dan Buddha 0,9% (lihat *Buku Saku Statistik Indonesia*, 1982:172). Sebagai tambahan sejumlah kecil penganut agama tertentu, yang hidup di daerah-daerah Islam dan Kristen, juga dicatat oleh dokumen pemerintahan tersebut. Kesimpulan statistik ini, bagaimanapun juga, memberi gambaran yang salah akan keragaman agama yang sungguh nyata di negeri tersebut. Bahkan statistik tersebut mengaburkan pergerakan dan perubahan kualitas dari kehidupan kontemporer agama-agama di Indonesia. Dalam kenyataannya di Indonesia, sejumlah komunitas etnik masih mempertahankan dan memelihara sistem ritualnya: seputar kelahiran, pernikahan, bercocok tanam, dan kematian. Komunitas ini juga kerap kali mengungkapkan kepercayaannya akan bermacam-macam roh, kekuatan kosmik yang menuntut sikap moral dan benda-benda ritual yang bertenaga. Dan komunitas itulah yang juga mengaku diri selaku beragama Islam atau Kristen. Dalam pada itu, ada yang menganut kedua-duanya, dan ada yang sedang bergerak "beralih agama".

Maka, dapatlah kita lanjutkan menyimpulkan: kini soal konversi akan selalu dilihat sebagai soal (gangguan keseimbangan) politik, soal SARA, soal-soal yang dalam label paling banal dinamai *Kristenisasi* atau pun *Islamisasi*. Sentimen dalam masing-masing agama pun digenjot membumbui politik ini, gereja-gereja atau pun Lembaga Keumatan seolah merasa terpukul kalau ada anggotanya yang beralih agama. Keluarga-keluarga pun terseret dalam rasa gusar yang berkepanjangan.

Pada tingkatan yang lain, merebaknya partai-partai politik agama pun bertolak dari suasana politik dan rasa cemas tadi: "kami hendak membela kepentingan Kristen", atau, "kami adalah Partai Dakwah demi Umat", dstnya. Dan tentu banyak lagi yang bisa dikatakan seputar situasi politik agama di negeri ini, dan sudah begitu banyak

literatur menyangkut soal tersebut. Yang jelas, sekarang agama muncul sebagai urusan politik, yang tentunya menjadi urusan negara. Maka dinamikanya pun diarahkan kepada ihwal kerukunan, yang telah melahirkan serentetan Undang-undang dan Peraturan. Dari Undang-undang Perkawinan (1974) sampai Peraturan Bersama untuk Kerukunan dan Pendirian Rumah Ibadah (2006).

Modus Konversi Ketiga: Menemukan Identitas Diri

Namun demikian, akhir-akhir ini tersingkap kontur baru hidup beragama di Indonesia–mungkin efek modernitas lanjutan, mungkin pula karena dinamika internal religiositas manusia--; kini iman lebih menjadi urusan pribadi, malah bagian dari pencarian diri di suasana yang cair di era globalisasi ini.

Konon, hidup kita kini jadi mengalir tanpa bekas, sebab terlalu banyak peristiwa yang ditimpakan atas kita, khususnya *via* media dan jaringan komunikasi global. Tak ada yang mendalam, tak ada yang menetap, yang ada ialah fragmen-fragmen dan kilasan peristiwa hidup, dan kita dari satu peristiwa harus berpeluh untuk dapat pindah ke peristiwa lainnya.

Inilah yang oleh sosiolog Zygmunt Bauman disebut sebagai 'liquid modernity'[15]. Dalam kehidupan yang serba encer ini, kita hidup dalam ketidakpastian, dalam perubahan, dan gesekan yang tak henti antarmanusia. Kondisi semacam ini menghasilkan 'individualisme' dan keterasingan yang tak terelakkan. Individu mengalami 'atomisasi' radikal yang melepaskannya dari ikatan-ikatan substantif apapun. Setiap orang tidak memiliki lagi sandaran; namun ia mesti melindungi diri terhadap segala frustrasi, entah karena tak ada lowongan kerja, atau karena diabaikan oleh kemahalan hidup konsumtif di kota-kota, atau dari konflik antarmanusia yang semakin kerap muncul akhir-akhir ini. Ada suatu ketelanjangan nasib yang menimpanya (brute-luck).

Dengan kata lain, kita sekarang hidup dalam dunia yang sepenuhnya *subjektif,* di mana baik pertanyaan maupun jawaban atas seluruh pertanyaan dan jalan hidup ternyata kembali kepada diri kita lagi. Kita mengalami diri sebagai atom, lepas dari institusi dan tradisi-tradisi masa lalu. Maka, saat bertanya dan menjawab, institusi dan tradisi itu terlalu jauh dari jangkauan kita.

Di tengah ini semua, kebutuhan akan konversi bisa dipahami, dan kita pun mengerti jadinya mengapa kini konversi lebih sebagai urusan pribadi, entah untuk merengkuh tongkat pegangan, untuk keluar dari frustrasi diri, atau ingin lebih merasakan sepotong momen sejati nan otentik dari diri.

* * *

Seorang ayah beserta putrinya (sebut saja namanya "Putri", berusia 40 tahun, anggota jemaat Gereja Protestan) sontak datang ke kantor saya. Lalu dengan sengit dan setengah memohon sang ayah berkata, "Tolong pak Martin, saya dengar bapak ahli Perbandingan Agama, yakinkan si Putri ini bahwa agama Kristen itu yang sungguh benar, agar ia tidak jadi masuk Islam".

Dan saya gugup harus mulai bagaimana. Akhirnya, sang Putri hanya mau bicara kalau sang ayah meninggalkan kami berdua; dan mulailah pikiran saya tersingkap akan modus konversi yang lebih pribadi ini. Ia mengaku sebagai pengiring pujian jemaat selama 10 tahun di suatu gereja di Jakarta, namun kini hatinya selalu membayangkan saat *tawaf*, mengelilingi Mekah. Ia ingin sekali *umroh*, "setiap kali saya melihat biro perjalanan umroh, hati saya tergetar", tegasnya.

Tak terduga, tak ada sikap anti-Kristen darinya, tak pula ada bantahan tentang Trinitas. Malah ia mencoba menjelaskan kepada saya paham Islam yang ia pelajari secara kristiani. Terkadang ia juga agak kecewa tentang posisi perempuan dalam dunia Islam. Jadi, ia seperti sedang mengamat-amati agama Kristen dan Islam, dari sudut jiwanya yang perlahan saya baru tahu menyimpan kepahitan yang akut.

Akhirnya ia mengatakan tentang suaminya, yang karena memiliki restoran di Sulawesi, haruslah kerap ke sana, sementara ia, sebagai ahli keuangan, tiap bulan mondar-mandir ke Singapura. Maka, ia pernah memutuskan terbang suatu malam dari Singapura langsung ke restoran di Sulawesi itu, dan memergoki suaminya serumah dengan orang lain. Tetapi malah suaminya yang balik berang, dan mengancam hendak membunuhnya! Ia pulang ke Jakarta, dan masuklah ia ke dalam pusaran gelap jiwanya, tersekap dalam amarah, dan membunuh diri sendiri sesekali muncul dalam penglihatannya. Ia akhirnya memutuskan untuk bercerai.

Seorang pria muslim menemuinya; dan si Putri bertanya gerangan apa dari dunia Islam yang asing ini yang bisa datang ke hidupnya yang tersobek-sobek. Maka pergilah ia ke Paramadina, dan menjadi pendengar setia ceramah Nurcholish Madjid. Perlahan ia ingin menemukan dirinya lagi, dan memulihkan batinnya. Peziarahan diri ke Mekah dirasanya akan mengobati; ia memberi saya sebotol anggur yang mahal, mungkin pikirnya akan mengurangi rasa kaget si pendeta ini, saat ia akhirnya memutuskan untuk umroh.

* * *

Jelaslah bahwa dunia yang cair ini, telah menyergap setiap orang untuk menemukan diri terus menerus–atau kalau pasrah maka sang diri akan hidup dari satu produk konsumsi ke produk lainnya--, dan rupanya salah satu jalan untuk mengalami dan menemukan diri, ialah dengan memindahkan diri (dan itu paling jelas dalam konversi agama). Mungkin kasus yang saya angkat ini terlalu canggih untuk alasan yang lebih sehari-hari penyebab konversi. Tapi sebenarnya, kini alasan yang elementer pun juga adalah sebentuk penemuan diri, entah agar lebih nyaman hidup ekonominya, atau agar lebih tersohor "rating"-nya, sampai agar lebih terharu hatinya. Ini semua sekali lagi membuktikan bahwa daya ikat institusi-institusi tradisional (mulai dari agama, adat, bahkan keluarga) melemah, di hadapan sang diri yang merana mencari ketetapan hidup.

Catatan Penutup: Konversi/"Konversasi"

Semoga tulisan ini cukup berhasil mengisahkan proses konversi di Indonesia, dan poin lain yang saya hendak perlihatkan ialah betapa orang Indonesia sendiri ikut memutuskan konversinya; dengan demikian secara mendasar di negeri ini tidak terjadi proselitisme (pengalihagamaan secara sistematis dengan memakai metode dan fasilitas tertentu, yang lebih tampak sebagai sebentuk kekerasan). Mungkin di sana-sini memang ada peristiwa licik yang tampak sebagai cara-cara yang tidak etis dalam membujuk orang beralih-agama, atau ada kekuasaan politik yang sengaja dijalankan dan akan mengancam jiwa dari orang-orang yang bersikukuh pada agamanya. Namun yang lebih menjadi poin saya ialah bahwa orang Indonesia *memilih* agama-agama dunia sebagai miliknya; dan tampaknya ada sejumlah variasi dari sikap pribumi dalam menghadapi misi dan

dakwah agama-agama dengan semua *agency*-nya itu.

Memang kita perlu menyadari adanya ketegangan sosial yang cukup menyebar akibat konversi ini, khususnya ketika ia menjadi semacam proyek yang dikerjakan dengan paksaan ataupun tipuan. Telah pula percakapan ekumenikal dan dialogis diadakan untuk meletakkan masalah konversi secara kritis (Dewan Gereja se-Dunia misalnya pada Mei 2006 melakukan temu lintas-iman di Lariano/Italia dengan tema "Conversion: Assesing the Reality"), dan penekanannya ialah perlunya bersikap etis walau terbuka pada kebebasan dari setiap agama untuk menyiarkan imannya. Hal ini terkait dengan "International Covenant on Civil And Political Rights" (ICCPR, artikel 18) dan Pasal 28E UUD 1945 tentang adanya hak akan kebebasan memilih agama, menyatakan sikap dan mempraktikkan ajaran agama tertentu. Dan hal ini terkait pula dengan hak untuk berpindah agama.

Jelaslah dalam perjalanan konversi di negeri ini, kita harus katakan bahwa pilihan beralih agama tidak bisa tidak terjadi terutama sebagai hal menyintas (baik di hadapan modernitas, tekanan politik sampai ke gejolak jiwa). Konversi dilihat sebagai proses pemberdayaan diri di hadapan tantangan yang kompleks yang muncul dalam setiap babakan peristiwa yang berbeda. Ada semacam perjalanan dari diri yang belum selesai yang mendorong gerak konversi itu. Di sini kita mestinya lebih optimis dan terbuka pada orang-orang yang beralih agama, sebab *conversion*-nya adalah sebentuk *conversation*-nya di tengah peta buta kenyataan sosial dan personal yang semakin kompleks akhir-akhir ini. Dengan demikian kita bisa bersikap tegas kepada agen-agen *konversi* yang menolak *konversasi*, dan mengecoh nasib rentan kita di negeri ini dengan segala iming-imingnya. Sebaliknya, sebagai komunitas beriman kita bisa belajar membuka diri dan membangun *konversasi* (baca: dialog) bersama jiwa-jiwa yang tengah berproses tersebut. []

Catatan:

[1] Tulisan ini adalah bagian dari hasil riset saya seputar alih-agama di Indonesia; riset itu dilakukan untuk kebutuhan Orasi Ilmiah pada Dies Natalis STT Jakarta yang setiap tahun dibacakan di depan umum. Kiranya tulisan ini terkait dengan pak Djohan Effendi, yang memberi inspirasi pada saya untuk senantiasa apresiatif dalam memahami hidup keagamaan setiap manusia.

[2] Lihat Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christian in Indonesia, a Biographical Approach* (Leiden: KITLV, 2003), hl 237.

[3] Dalam bukunya, *Indonesian Revival: Why 2 Million Came to Christ* (Pasadena:William Carey Library, 1977).

[4] Lihat Vishal Mangalwadi, *The Quest for freedom and Dignity: Caste, Conversion and Cultural Revolution* (Colorado: South Asia Resources, 2002), hl. 95.

[5] Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity*…hl.71.

[6] Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Basic Book/ Hutchinson, 1975), hl.170-189.

[7] Lihat Azyumardi Azra, “The Race between Islam and Christianity: Theory Revisited. Islamization and Christianization in Malay-Indonesian Archipelago 1530-1670”, dalam *Journal for the History of Dutch Missions and Overseas Church*, no.2/7/2000.

[8] Lihat bukunya *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-religious Change in Java, 1812-1936* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), hl. 46.

[9] Dalam buku karya Alwi Shihab dicatat bahwa kaum muslim melihat tujuan utama misionaris adalah memenangkan upaya untuk meraih pemeluk baru lewat jalan pendidikan, kesehatan dan bantuan keuangan, lihat *Membendung Arus:Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hl. 192.

[10] Untuk catatan yang lebih lengkap atas peristiwa ini, lihat Robert Hefner, “Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java”, dalam Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Antropological Perspectives on a Great Transformation* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993).

[11] *Ibid*., hl. 117.

[12] Untuk bandingan konversi di tempat lain, lihatlah artikel Charles Keyes, “Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds”, dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, 27/ 2/ September/1996.

[13] Lengkapnya cerita Nalen ada dalam buku Singgih Nugroho, *Menyintas dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan pasca 1965 di Pedesaan Jawa* (Sleman: Syarikat, 2008).

[14] Lihat buku yang mereka sunting, *Indonesian: Religions in Transition* (Tucson: The Univ. of Arizona Press, 1987), hl.3

[15] Lihat buku Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Blackwell, 2000).

Islam dan Pluralitas(isme) Agama

• *Abd Moqsith Ghazali*

Pengertian Dasar

Kata "pluralisme" berasal dari bahasa Inggris, *pluralism*. Kata ini diduga berasal dari bahasa Latin, *plures,* yang berarti beberapa dengan implikasi perbedaan. Dari asal-usul kata ini diketahui bahwa pluralisme agama tidak menghendaki keseragaman bentuk agama. Sebab, ketika keseragaman sudah terjadi, maka tidak ada lagi pluralitas agama (*religious plurality*). Keseragaman itu sesuatu yang mustahil. Allah menjelaskan bahwa sekiranya Tuhanmu berkehendak niscaya kalian akan dijadikan dalam satu umat. Pluralisme agama tidak identik dengan model beragama secara eklektik, yaitu mengambil bagian-bagian tertentu dalam suatu agama dan membuang sebagiannya untuk kemudian mengambil bagian yang lain dalam agama lain dan membuang bagian yang tak relevan dari agama yang lain itu.

Pluralisme agama tidak hendak menyatakan bahwa semua agama adalah sama. Franz Magnis-Suseno berpendapat bahwa menghormati agama orang lain tidak ada hubungannya dengan ucapan bahwa semua agama adalah sama. Agama-agama jelas berbeda-beda satu sama lain. Perbedaan-perbedaan syariat yang menyertai agama-agama menunjukkan bahwa agama tidaklah sama. Setiap agama memiliki konteks partikularitasnya sendiri sehingga tak mungkin semua agama menjadi sebangun dan sama persis. Yang dikehendaki dari gagasan pluralisme agama adalah adanya pengakuan secara aktif terhadap agama lain. Agama lain ada sebagaimana keberadaan agama yang dipeluk diri yang bersangkutan. Setiap agama punya hak hidup.

Nurcholish Madjid menegaskan, pluralisme tidak saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak kelompok agama lain untuk ada, melainkan juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada kelompok lain itu atas dasar perdamaian dan saling menghormati. Allah berfirman, "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi dalam urusan agama dan tidak pula mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil". QS, al-Mumtahanah [60]: ayat 8.

Paparan di atas menyampaikan pada suatu pengertian sederhana bahwa pluralisme agama adalah suatu sistem nilai yang memandang keberagaman atau kemajemukan agama secara positif sekaligus optimis dengan menerimanya sebagai kenyataan (*sunnatullâh*) dan berupaya untuk berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Dikatakan secara positif, agar umat beragama tidak memandang pluralitas agama sebagai kemungkaran yang harus dibasmi. Dinyatakan secara optimis, karena kemajemukan agama itu sesungguhnya sebuah potensi agar setiap umat terus berlomba menciptakan kebaikan di bumi.

Sikap terhadap non-Muslim

Pluralitas agama dan umat beragama adalah kenyataan. Sebelum Islam datang, di tanah Arab sudah muncul berbagai jenis agama, seperti Yahudi, Nashrani, Majusi, Zoroaster, dan Shabi'ah. Suku-suku Yahudi sudah lama terbentuk di wilayah pertanian Yatsrib (kelak disebut sebagai Madinah), Khaibar, dan Fadak. Di wilayah Arab ada beberapa komunitas Yahudi yang terpencar-pencar dan beberapa orang sekurang-kurangnya disebut Kristen. Pada abad ke-empat sudah berdiri Gereja Suriah. Karena itu tak salah jika dinyatakan, Islam lahir di tengah konteks agama-agama lain, terutama agama Yahudi dan Nasrani.

Alquran memiliki pandangan sendiri dalam menyikapi pluralitas umat beragama tersebut.Terhadap Ahli Kitab (meliputi Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Shabi'ah), umat Islam diperintahkan untuk mencari titik temu (*kalimat sawa`*). Kalau terjadi perselisihan antara umat Islam dan umat agama lain, umat Islam dianjurkan untuk berdialog (*wa jâdilhum billatî hiya ahsan*). Terhadap siapa saja yang beriman kepada Allah, meyakini Hari Akhir, dan melakukan amal

kebajikan, al-Qur`an menegaskan bahwa mereka, baik beragama Islam maupun bukan, kelak di akhirat akan diberi pahala. Tak ada keraguan bahwa orang-orang seperti ini akan mendapatlan kebahagiaan ukhrawi. Ini karena, sebagaimana dikemukakan Muhammad Rasyid Ridha, keberuntungan di akhirat tak terkait dengan jenis agama yang dianut seseorang.

Alquran mengizinkan sekiranya umat Islam hendak bergaul bahkan menikah dengan Ahli Kitab. Tidak sedikit para sahabat Nabi yang memperistri perempuan-perempuan dari kalangan Ahli Kitab. Utsman ibn `Affan, Thalhah ibn Abdullah, Khudzaifah ibn Yaman, Sa`ad ibn Abi Waqash adalah di antara sahabat Nabi yang menikah dengan perempuan Ahli Kitab. Alkisah, Khudzaifah adalah salah seorang sahabat Nabi yang menikah dengan perempuan beragama Majusi. Nabi Muhammad juga pernah memiliki budak perempuan beragama Kristen, Maria binti Syama`un al-Qibtiyah al-Mishriyah. Dari perempuan ini, Nabi memiliki seorang anak laki-laki bernama Ibrahim. Ia meninggal dalam usia balita. Sejarah juga menuturkan, ayah kandung dari Shafiyah binti Hayy yang menjadi istri Nabi adalah salah seorang pimpinan kelompok Yahudi.

Nabi Muhammad dan para pengikutnya sangat intens berkomunikasi dengan orang-orang Ahli Kitab. Muhammad muda pernah mendengarkan khotbah Qus ibn Sâ`idah, seorang pendeta Kristen dari Thaif. Muhammad Husain Haikal, sebagaimana dikutip Khalîl Abdul Karim, menjelaskan isi khotbah Qus ibn Sâ`idah itu sebagai berikut;

> “Wahai manusia, dengarkan dan sadarlah. Siapa yang hidup pasti mati, dan siapa yang mati pasti musnah. Semuanya pasti akan datang. Malam gelap gulita, langit yang berbintang, laut yang pasang, bintang-bintang yang bercahaya, cahaya dan kegelapan, kebaikan dan kemaksiatan, makanan dan minuman, pakaian dan kendaraan. Aku tidak melihat manusia pergi dan tidak kembali, menetap dan tinggal di sebuah tempat, atau meninggalkannya kemudian tidur. Tuhannya Qus ibn Sa’adah tidak ada di muka bumi. Agama yang paling mulia semakin dekat waktunya denganmu, semakin dekat saatnya. Maka sungguh beruntung bagi orang yang mendapati dan kemudian mengikutinya, dan celaka bagi yang mengingkarinya”.

Muhammad Husain Haikal melanjutkan kisah tentang Qus ibn Sâ`idah. Alkisah, utusan Bani Iyad—suku Qus ibn Sa`îdah—menemui Nabi. Nabi bertanya keberadaan Qus. Mereka menjawab, Qus ibn Sâ`idah sudah meninggal dunia. Mendengar informasi tersebut, Nabi teringat akan khotbahnya di Pasar Ukazh; ia menunggang unta yang berwarna keabuan sambil berbicara. Tapi, aku tidak hapal detail ungkapannya. Seseorang (ada yang bilang Abu Bakar) berkata, "saya hapal wahai Nabi". Ia kemudian merapalkan isi khotbah Qus tersebut. Rasulullah berkata, "semoga Tuhan memberi rahmat kepada Qus dan aku berharap agar ia kelak di hari kiamat dibangkitkan dalam umat yang mengesakan-Nya". `Imad al-Shabbâgh menceritakan, Nabi pada akhirnya hapal isi khutbah Qus tersebut. Nabi bersabda, berbeda dengan kecenderungan orang-orang Arab yang menyembah patung, Qus salah seorang yang menyembah Allah Yang Esa.

Pengakuan tentang kenabian Muhammad datang pertama kali dari pendeta Yahudi bernama Buhaira dan tokoh Kristen bernama Waraqah ibn Nawfal. Melalui pendeta Buhaira terdengar informasi, Muhammad akan menjadi nabi pamungkas (*khâtam al-nabiyyîn*). Buhaira (kerap disebut Jirjis atau Sirjin) pernah mendengar *hâtif* (informasi spritual) yang menyatakan bahwa ada tiga manusia paling baik di permukaan bumi ini, yaitu Buhaira, Rubab al-Syana, dan satu orang lagi sedang ditunggu. Menurutnya, yang ketiga itu adalah Muhammad ibn Abdillah. Dan ketika Muhammad baru pertama kali mendapatkan wahyu, Waraqah menjelaskan bahwa sosok yang datang kepada Muhammad adalah Namus yang dulu juga datang kepada Nabi Musa. Waraqah mencium kening Muhammad sebagai simbol pengakuan terhadap kenabiannya, seraya berkata, "Berbahagialah, berbahagialah. Sesungguhnya kamu adalah orang yang dikatakan `Isa ibn Maryam sebagai kabar gembira. Engkau seperti Musa ketika menerima wahyu. Engkau seorang utusan". Nabi pernah bersabda bahwa Waraqah akan dimasukkan ke dalam surga oleh Allah.

Nabi Muhammad tak menganggap ajaran agama sebelum Islam sebagai ancaman. Islam adalah terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Allah berfirman kepada Nabi Muhammad agar ia mengikuti agama Nabi Ibrahim (*millat Ibrahim*). Sebagaimana Isa al-Masih datang untuk menggenapi hukum Taurat, begitu juga Nabi

Muhammad. Ia hadir bukan untuk menghapuskan Taurat dan Injil, melainkan untuk menyempurnakan dan mengukuhkannya. Disebutkan dalam Alquran, "Dia menurunkan al-Kitab (Alquran) kepadamu dengan sebenarnya, membenarkan kitab (*mushaddiq*) yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil sebelum Alquran menjadi petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan al-Furqan".

Al-Qurthubi mengutip pendapat jumhur ulama yang menyatakan bahwa arti kata *mushaddiq* dalam ayat itu adalah *muwâfiq* (cocok atau sesuai). Menurut Ibnu `Abbâs dan al-Dlahhak, makna atau esensi dasar ajaran Alquran sesungguhnya telah tercantum dalam kitab-kitab sebelum Alquran semisal Taurat Musa, Shuhuf Ibrahim. Yang berbeda hanya redaksionalnya, bukan makna atau esensinya. Ketika ragu tentang sebuah wahyu, Alquran memerintahkan Nabi Muhammad untuk bertanya pada orang-orang yang sudah membaca kitab-kitab sebelum Alquran. Sebab, di dalam kitab-kitab suci itu, ada prinsip-prinsip dasar yang merekatkan seluruh ajaran para nabi.

Ini tidak berarti bahwa semua agama adalah sama. Sebab, di samping memang mengandung kesamaan tujuan untuk menyembah Allah dan berbuat baik, tak bisa dipungkiri bahwa setiap agama memiliki keunikan, kekhasan, dan syariatnya sendiri. Sebagian mufasir berkata, *al-dîn wâhid wa al-syarî`at mukhtalifat* [agama itu satu, sementara syariatnya berbeda-beda]. Detail-detail syariat ini yang membedakan satu agama dengan agama lain. Sebab, tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai maslahat dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi mafsadat dalam ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung maslahat, kemudian Allah melarangnya pada waktu lain karena diketahui ternyata aturan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan.

Namun, perbedaan syariat itu tak menyebabkan Islam kehilangan apresiasinya terhadap para nabi. Dalam pandangan Islam, semua nabi adalah bersaudara. Nabi Muhammad bersabda, "tak ada orang yang paling dekat hubungan kekerabatannya dengan Isa al-Masih ketimbang aku". Ia bersabda, umat Islam yang mengimani Nabi Isa dan Muhammad saw. akan mendapatkan dua pahala. Nabi

Muhammad juga bersabda, sebagaimana dalam Shahih Bukhari, ”sesungguhnya perumpamaan antara aku dengan para nabi sebelumnya adalah ibarat seseorang yang membangun sebuah rumah. Lalu ia buat rumah itu bagus dan indah, kecuali ada tempat bagi sebuah ubin di sebuah sudut. Orang banyak pun berkeliling rumah itu dan mereka takjub, lalu berkata, “mengapa ubin itu tidak dipasang. Nabi bersabda, “Akulah ubin itu, Aku adalah penutup para nabi”. Umat Islam pun diperintahkan meyakini dan menghargai seluruh para nabi plus kitab suci yang dibawanya. Jika para nabi yang membawa ajaran-ajaran ketuhanan itu dikatakan Muhammad sebagai bersaudara, maka para pengikut atau pemeluk agama-agama itu disebut sebagai Ahli Kitab.

Ketika Nabi Muhammad memasuki Mekah dengan kemenangan dan menyuruh menghancurkan berhala dan patung, dia menemukan gambar Bunda Maria (Sang Perawan) dan Isa al-Masih (Sang Anak) di dalam Ka`bah. Dengan menutupi gambar tersebut dengan jubahnya, dia memerintahkan semua gambar dihancurkan kecuali gambar dua tokoh itu. Dalam riwayat lain disebutkan, yang diselamatkan itu bukan hanya gambar Isa al-Masîh dan ibunya (Maryam), melainkan juga gambar Nabi Ibrahim. Patung Maryam yang terletak di salah satu tiang Ka`bah dan patung Nabi Isa di Hijirnya yang dipenuhi berbagai hiasan dibiarkan berdiri tegak. Tindakan ini diceritakan berbagai sumber sebagai penghargaan Muhammad terhadap Isa, Maryam (Bunda Maria), dan Ibrahim. Ini menunjukkan, sikap saling menghargai telah dikukuhkan Nabi semenjak awal kehadiran Islam.

Itulah sikap teologis Alquran dalam merespon pluralitas agama dan umat beragama. Sementara sikap sosial-politisnya berjalan dinamis dan fluktuatif. Adakalanya tampak mesra. Di kala yang lain, sangat tegang. Ketika Romawi yang Kristen kalah perang melawan Persia, umat Islam ikut bersedih. Satu ayat Alquran turun menghibur kesedihan umat Islam tersebut. Disebutkan pula, ketika Muhammad saw. mengadakan perjalanan ke Thaif, ia bertemu seorang budak pemeluk agama Kristen bernama `Uddâs di Ninawi Irak (kota asal Nabi Yunus). Ketika Muhammad dikejar-kejar, `Uddâs yang memberikan setangkai anggur untuk dimakan.

Diceritakan, ketika Muhammad dan pengikutnya mendapatkan intimidasi dan ancaman dari kaum Musyrik Mekah, perlindungan

diberikan raja Abisinia yang Kristen. Puluhan sahabat Nabi hijrah ke Abisinia untuk menyelamatkan diri, seperti `Utsman ibn `Affân dan istrinya (Ruqayah, puteri Nabi), Abû Hudzaifah ibn `Utbah, Zubair ibn `Awwâm, Abdurrahman ibn `Auf, Ja`far ibn Abî Thâlib, hijrah ke Abisinia untuk menghindari ancaman pembunuhan kafir Quraisy. Di saat kafir Quraisy memaksa sang raja mengembalikan umat Islam ke Mekah, ia tetap pada pendiriannya; pengikut Muhammad harus dilindungi dan diberikan haknya memeluk agama. Sebuah ayat al-Qur`an menyebutkan, "kalian (umat Islam) pasti mendapati orang-orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang Islam adalah orang-orang yang berkata, "sesungguhnya kami orang Kristen". Disebutkan pula, waktu raja Najasyi meninggal dunia, Muhammad saw. pun melaksanakan salat jenazah dan memohonkan ampun atasnya.

Alkisah, Nabi pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen Najran yang berjumlah 60 orang. Rombongan dipimpin Abdul Masih, al-Ayham dan Abu Haritsah ibn Alqama. Abu Haritsah adalah seorang tokoh yang disegani karena kedalaman ilmunya dan konon karena beberapa *karamah* yang dimilikinya. Menurut Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair, ketika rombongan itu sampai di Madinah, mereka langsung menuju mesjid tatkala Nabi melaksanakan salat ashar bersama para sahabatnya. Mereka datang dengan memakai jubah dan sorban, pakaian yang juga lazim dikenakan Muhammad saw. Ketika waktu kebaktian telah tiba, mereka pun tak mencari gereja. Nabi Muhammad memperkenankan rombongan melakukan kebaktian atau sembahyang di dalam masjid.

Hal yang sama juga dilakukan Nabi pada kalangan Yahudi. Ketika pertama sampai di Madinah, Nabi membuat konsensus untuk mengatur tata hubungan antara kaum Yahudi, Musyrik Madinah, dan Islam. Traktat politik itu dikenal dengan "Piagam Madinah" atau "Miytsâq al-Madînah", dibuat pada tahun pertama hijriyah. Sebagian ahli berpendapat bahwa Piagam Madinah itu dibuat sebelum terjadinya perang Badar. Sedang yang lain berpendapat bahwa Piagam itu dibuat setelah meletusnya perang Badar. Piagam ini memuat 47 pasal. Pasal-pasal ini tak diputuskan sekaligus. Menurut Ali Bulac, 23 pasal yang pertama diputuskan ketika Nabi baru beberapa bulan sampai di Madinah. Pada saat itu, Islam belum menjadi agama mayoritas. Berdasarkan sensus yang dilakukan ketika

pertama kali Nabi berada di Madinah itu, diketahui bahwa jumlah umat Islam hanya 1.500 dari 10.000 penduduk Madinah. Sementara orang Yahudi berjumlah 4.000 orang dan orang-orang Musyrik berjumlah 4.500 orang.

Dikatakan dalam piagam tersebut misalnya, bahwa seluruh penduduk Madinah, apapun latar belakang etnis dan agamanya, harus saling melindungi tatkala salah satu di antara mereka mendapatkan serangan dari luar. Sekiranya kaum Yahudi mendapatkan serangan dari luar, maka umat Islam membantu menyelamatkan nyawa dan harta benda mereka. Begitu juga, tatkala umat Islam diserang pihak luar, maka kaum Yahudi ikut melindungi dan menyelamatkan. Pada paragraf awal Piagam itu tercantum "Jika seorang pendeta atau pejalan berlindung di gunung atau lembah atau gua atau bangunan atau dataran *raml* atau Radnah (nama sebuah desa di Madinah) atau gereja, maka aku (Nabi) adalah pelindung di belakang mereka dari setiap permusuhan terhadap mereka demi jiwaku, para pendukungku, para pemeluk agamaku dan para pengikutku, sebagaimana mereka (kaum Nasrani) itu adalah rakyatku dan anggota perlindunganku".

Apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah ini menginspirasi Umar ibn Khattab untuk membuat traktat serupa di Yerusalem, dikenal dengan "Piagam Aelia", ketika Islam menguasai wilayah ini. Piagam ini berisi jaminan keselamatan dari penguasa Islam terhadap penduduk Yerusalem, yang beragama non-Islam sekalipun. Salah satu penggalan paragrafnya berbunyi:

> "Inilah jaminan keamanan yang diberikan Abdullah, Umar, Amirul Mukminin kepada penduduk Aelia: Ia menjamin keamanan mereka untuk jiwa dan harta mereka, dan untuk gereja-gereja dan salib-salib mereka, dalam keadaan sakit maupun sehat, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki dan tidak pula dirusak, dan tidak akan dikurangi sesuatu apapun dari gereja-gereja itu dan tidak pula dari lingkungannya, serta tidak dari salib mereka, dan tidak sedikitpun dari harta kekayaan mereka (dalam gereja-gereja itu). Mereka tidak akan dipaksa meninggalkan agama mereka, dan tidak seorang pun dari mereka boleh diganggu".

Muhammad Rasyîd Ridlâ menuturkan bahwa Umar ibn Khattab pernah mengangkat salah seorang stafnya dari Romawi. Ini juga dilakukan Utsman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib, raja-raja Bani Umayyah, hingga suatu waktu Abdul Malik ibn Marwan meng-gantikan staf orang Romawi ke orang Arab. Daulah Abbasiyah juga banyak mengangkat staf dari kalangan Yahudi, Nasrani, dan Shabiun. Daulah Utsmaniyah juga mengangkat duta besar di negara-negara asing dari kalangan Nasrani. Di kala yang lain, hubungan umat Islam dengan umat agama lain itu tegang bahkan keras. Islam pernah berkonflik dengan Yahudi, juga dengan Kristen. Sejauh yang bisa dipantau, sikap tegas dan keras yang ditunjukkan al-Qur`an lebih merupakan reaksi terhadap pelbagai penyerangan orang-orang non-Muslim dan orang-orang Musyrik Mekah. Islam bukanlah agama yang memerintahkan umat Islam untuk menyerahkan pipi kiri ketika pipi kanan ditampar. Membela diri dan melawan ketidakadilan dibenarkan. Dalam konteks itulah, ayat jihad dan perang dalam al-Qur`an diturunkan. Jihad melawan keganasan orang-orang Musyrik dan Kafir Mekah tak dilarang, bahkan diperintahkan. Sebab, orang-orang Musyrik Mekah bukan hanya telah mengintimidasi umat Islam, tetapi juga mengusir umat Islam dari kediamannya.

Fakta ini membenarkan sebuah pandangan bahwa peperangan pada zaman Nabi dipicu karena persoalan ekonomi-politik daripada soal agama atau keyakinan. Ini bisa dimaklumi karena Alquran sejak awal mendorong terwujudnya kebebasan beragama dan berkeyakin-an. Alquran tak memaksa seseorang memeluk Islam. Allah berfirman (QS, al-Baqarah [2]: 256), *lâ ikrâha fî al-dîn* (tak ada paksaan dalam soal agama). Di ayat lain (QS, al-Kafirun [106]: 6) disebutkan, *lakum dinukum wa liya dini* [untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku]. Alquran memberikan kebebasan kepada manusia untuk beriman dan kafir [*Faman syâ'a falyu'min waman syâ'a falyakfur*] (QS, al-Kahfi [18]: 29). Alquran melarang umat Islam untuk mencerca patung-patung sesembahan orang-orang Musyrik. Alquran tak memberikan sanksi hukum apapun terhadap orang Islam yang murtad. Seakan Alquran hendak menegaskan bahwa soal pindah agama merupakan soal yang bersangkutan dengan Allah. Tuhan yang akan memberikan keputusan hukum terhadap orang yang pindah agama, kelak di akhirat. Sejarah mencatat, Rasulullah tak pernah menghukum bunuh orang yang pindah agama.

PENUTUP

Bisa dikatakan, relasi sosial-politik umat Islam dengan umat agama lain sangat dinamis. Sikap Islam terhadap umat lain sangat tergantung pada penyikapan mereka terhadap umat Islam. Jika umat non-Islam memperlakukan umat Islam dengan baik, maka tak ada larangan bagi umat Islam berteman dan bersahabat dengan mereka. Sebaliknya, sekiranya mereka bersikap keras bahkan hingga mengusir umat Islam dari tempat kediamannya, maka umat Islam diijinkan membela diri dan melawan. Setelah kurang lebih 13 tahun lamanya Nabi dan umatnya bersabar menghadapi ketidakadilan dan penyiksaan di Mekah, maka baru pada tahun ke-15 ketika Nabi sudah berada di Madinah, perlawanan dan pembelaan diri dilakukan. Dalam konteks itulah, ayat-ayat perang dan jihad militer diperintahkan.

Oleh karena itu, jelas bahwa pandangan Alquran terhadap umat agama lain dalam soal ekonomi-politik bersifat kondisional dan situasional sehingga tak bisa diuniversalisasikan dan diberlakukan dalam semua keadaan. Ayat demikian bisa disebut sebagai ayat-ayat *fushul* (*fushûl al-Qur'ân*), ayat *juz'iyyât,* atau *fiqh Alquran.* Ayat-ayat kontekstual seperti itu, dalam pandangan para mufasir, tak bisa membatalkan ayat-ayat yang memuat prinsip-prinsip umum ajaran Islam, seperti ayat yang menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan. Tambahan pula, ayat *lâ ikrâha fî al-dîn* adalah termasuk *lafzh `âm* (pernyataan umum) yang menurut *ushul* fikih Hanafi adalah tegas dan pasti (*qath`i)*, sehingga tak bisa dihapuskan (*takhshish, naskh*) oleh ayat-ayat kontekstual apalagi hadits *ahâd* (seperti hadits yang memerintahkan membunuh orang pindah agama) yang *dalâlah*nya adalah *zhanni* (relatif). Ayat *lâ ikrâha fî al-dîn* bersifat universal, melintasi ruang dan waktu. Ayat yang berisi nilai-nilai umum ajaran disebut sebagai ayat *ushûl* (*ushûl al-Qur'ân*) atau ayat *kulliyât*.

Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, saatnya umat Islam lebih memperhatikan ayat-ayat universal, setelah sekian lama memfokuskan diri pada ayat-ayat partikular. Ayat-ayat partikular pun kerap dibaca dengan dilepaskan dari konteks umum yang melatar-belakangi kehadirannya. Berbeda dengan ayat-ayat partikular, ayat-ayat universal mengandung pesan-pesan dan prinsip-prinsip umum yang berguna untuk membangun tata kehidupan Indonesia yang damai.

Untuk membangun Indonesia yang damai tersebut, maka beberapa langkah berikut perlu dilakukan. *Pertama*, harus dibangun pengertian bersama dan mencari titik temu (*kalimat sawa`*) antar-umat beragama. Ini untuk membantu meringankan ketegangan yang kerap mewarnai kehidupan umat beragama di Indonesia. Dalam konteks Islam, membangun kerukunan antar-umat beragama jelas membutuhkan tafsir Alquran yang lebih menghargai umat agama lain. Tafsir keagamaan eksklusif yang cenderung mendiskriminasi umat agama lain tak cocok buat cita-cita kehidupan damai, terlebih di Indonesia. Sebab, sudah maklum, Indonesia adalah negara bangsa yang didirikan bukan hanya oleh umat Islam, tetapi juga oleh umat lain seperti Hindu, Buddha, dan Kristen. Dengan demikian, di Indonesia tak dikenal warga negara kelas dua (*kafir dzimmi*) sebagaimana dikemukakan sebagian ulama. Menerapkan tafsir-tafsir keagamaan eksklusif tak cukup menolong bagi terciptanya kerukunan dan kedamaian.

Kedua, setiap orang perlu menghindari stigmatisasi dan generalisasi menyesatkan tentang umat agama lain. Generalisasi merupakan simplifikasi (penyederhanaan) dan stigmatisasi jelas merugikan orang lain. Alquran berusaha menjauhi generalisasi. Alquran menyatakan, tak seluruh Ahli Kitab memiliki perilaku dan tindakan sama. Di samping ada yang berperilaku jahat, tak sedikit di antara mereka yang konsisten melakukan amal saleh dan beriman kepada Allah.

Ketiga, sebagaimana diperintahkan Alquran dan diteladankan Nabi Muhammad, umat Islam seharusnya memberikan perlindungan dan jaminan terhadap implementasi kebebasan beragama dan berkeyakinan. Sebagaimana orang Islam bebas menjalankan ajaran agamanya, begitu juga dengan umat dan sekte lain. Seseorang tak boleh didiskriminasi dan diekskomunikasi berdasarkan agama yang dipilih dan diyakininya. Dalam kaitan ini, umat Islam perlu mengembangkan sikap toleran, simpati dan empati terhadap kelompok atau umat agama lain.[]

Gerakan Perempuan dalam Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia

• *Neng Dara Affiah*

Sebagai sebuah pemikiran, posisi perempuan dalam peta pembaruan Islam di Indonesia telah muncul seiring dengan ide gerakan kebangkitan nasional. Pemikiran progresif yang pertama kali muncul dilontarkan oleh sebuah organisasi kecil perempuan yang bernama *Natdatoel Fataat*, sebuah organisasi yang didirikan di Yogyakarta oleh organisasi Islam *Walfadjri*. Dalam kongres Perempuan 1928, organisasi ini melontarkan pemikiran yang sangat maju pada masa itu, yakni tentang perlunya pembaruan hukum perkawinan dalam Islam, misalnya tentang hak cerai bagi perempuan, usia nikah perempuan, perlindungan laki-laki terhadap keluarga dan sebagainya. Di samping itu, organisasi ini pun membela perempuan berambut pendek yang pada masa itu belum lazim bagi perempuan muslim karena dipandang menyerupai laki-laki dan mendukung organisasi pandu puteri yang pada saat itu organisasi seperti Aisyiah-Muhammadiyah menolaknya. (Blackburn, 2007)[1]

Masih dalam kurun waktu yang sama, Agus Salim, dalam Kongres *Jong Islamieten Bond* (JIB) tahun 1925 di Yogyakarta menyampaikan ceramah berjudul *Tentang Pemakaian Kerudung dan Pemisahan Perempuan*. Dalam isi ceramahnya ia menyampaikan bahwa masyarakat Islam mempunyai kecenderungan untuk memisahkan perempuan di wilayah publik dan menempatkannya di pojok-pojok ruangan, misalnya di masjid-masjid atau dalam rapat-rapat dengan kain putih yang disebut *hijab*. Tindakan itu mereka anggap sebagai ajaran Islam, padahal, menurut Salim, praktik tersebut adalah tradisi Arab dimana praktik yang sama dilakukan oleh Agama Nasrani maupun Yahudi. Karena itu menurutnya, umat

Islam hendaknya mempelajari Islam secara benar agar memahami makna yang terkandung di dalamnya. [2]

Mengenai ceramah Agus Salim ini, Sukarno, Presiden RI pertama yang kala itu dibuang ke Endeh menulis dalam buku: "Surat-surat dari Endeh" sebagai berikut: "Bagi saya tabir itu simbol perbudakan yang tidak dikehendaki oleh Islam. Saya ingat bahwa dulu H.A. Salim pernah merobek tabir di salah satu rapat umum. Dalam pandangan saya, perbuatan beliau itu adalah salah satu perbuatan yang lebih besar misalnya daripada menolong pahlawan dari air laut yang sedang mendidih atau masuk penjara karena delik sekalipun, sebab perbuatan demikian itu minta keberanian moril yang besar". [3] Selanjutnya, ia pun menyatakan bahwa tabir adalah simbol penindasan bagi perempuan, bukan hanya penindasan oleh laki-laki sebagai kedok untuk mengikuti tradisi, melainkan penindasan terhadap hal yang baru oleh yang lama, terhadap evolusi oleh ortodoksi.[4] Dengan demikian, menurut Sukarno, salah satu elemen yang harus direformasi dari ajaran Islam adalah kodifikasi hukum Islam tentang perempuan (fiqh), karena ajaran ini telah membatasi perempuan pada akses pendidikan bagi perempuan, kebebasan bergerak dan berpakaian.

Dalam perkembangan berikutnya, ide tentang reformasi hukum Islam tentang perempuan dilontarkan oleh Munawir Sadjzali. Ia mengajukan pemikiran tentang *Reaktualisasi Ajaran Islam* di Indonesia tentang harta waris. Dalam Alquran surat al-Nisa ayat 11 dinyatakan bahwa hak anak laki-laki adalah dua kali lebih besar dari anak perempuan. Tetapi ketentuan tersebut, menurutnya, sudah banyak ditinggalkan praktiknya di Indonesia. Hal ini ia ketahui dari banyaknya laporan dari hakim agama di berbagai daerah, termasuk di daerah-daerah yang terkenal kuat Islamnya seperti Kalimantan Selatan dan Sulawesi Selatan sewaktu ia menjabat sebagai Menteri Agama. Praktik serupa juga telah banyak ditinggalkan oleh sejumlah tokoh agama yang mempunyai ketinggian pengetahuan Islam dengan mempraktikkan kebijakan *pre-emptive*, yakni membagi harta benda yang dimiliki orang tuanya secara sama besar tanpa membedakan jenis kelamin ketika mereka masih hidup sebagai *hibah*. Dengan demikian, ketika orang tuanya meninggal, kekayaan yang harus dibagi tinggal sedikit atau bahkan habis sama sekali. Ketimbang bermain-main dengan hukum agama, menurut Munawir Sadjzali,

lebih baik ketentuan hukumnya harus diubah, yakni pembagian harta waris yang sama besarnya antara laki-laki dan perempuan tanpa ada pembedaan. Perubahan hukum ini tidak melanggar ajaran Islam, karena hukum Islam sendiri, menurut Munawir yang mengutip sejumlah ulama seperti Ibn Katsir, al-Maraghi, Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb adalah untuk kepentingan manusia yang dapat berbeda karena perbedaan waktu dan tempat, situasi dan kondisi serta hukum yang lama dapat dibatalkan (*naskh*) oleh hukum yang baru.[5]

Tokoh lain, sekalipun tidak ada pemikiran yang orisinal darinya, yakni Harun Nasution. Dalam buku yang menjadi bacaan wajib bagi mahasiswa-mahasiswi IAIN seangkatan saya (1987-1992) yang berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, ia memperkenalkan tokoh Qasim Amin, seorang pembaru Mesir yang menulis buku *Tahrir al-Mar'ah* (Pembaruan Perempuan) dan *Al-Mar'ah al Jadidah* (Wanita Modern). Buku tersebut, sebagaimana dikutip Harun, memuat pemikiran bahwa Islam adalah agama yang sejak berdirinya telah menempatkan perempuan mempunyai kedudukan yang setara dengan laki-laki. Tradisilah yang membuat situasi berubah. Keharusan perempuan menutup wajah dan memisahkan perempuan dari pergaulan masyarakat adalah bukan ajaran Islam. Lebih penting lagi, perempuan harus diberikan hak pendidikan yang sama dengan laki-laki.[6]

Dalam perkembangan berikutnya, yakni akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990an, pemikiran pembaruan Islam tidak hanya berhenti dalam dataran wacana, melainkan terimplementasi dalam bentuk gerakan sosial. Adalah jurnal *Ulumul Qur'an* yang cukup berjasa mempublikasikan tulisan-tulisan beberapa pemikir internasional yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, seperti pemikiran Rif'at Hassan dan Ashgar Ali Engineer. Rif'at Hassan, umpamanya, membongkar dasar-dasar teologis tentang penciptaan perempuan yang selama ini diyakini diciptakan dari tulang rusuk. Anggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk berimplikasi kepada pandangan nilai bahwa manusia 'perempuan' memiliki nilai kemanusiaan setengah dari laki-laki, karena ia diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan tidak sempurna. Karena itu, hampir seluruh pengaturan ajaran Islam memberikan porsi setengah kepada perempuan, seperti pembagian waris, kesaksian, dan lain-lain. Belum lagi ajaran-ajaran yang amat bias

mengutamakan laki-laki dalam pelbagai aturannya.[7]

Sebenarnya, apa yang disampaikan Rif'at Hassan di atas bukanlah hal yang baru, karena sebelumnya pemikir awal pembaru Mesir, yakni Rasyid Ridha telah menyampaikan hal serupa. Bahkan Ridha menyatakan, jika saja tidak ada keyakinan teologis seperti ini yang menghinggapi cara berpikir umat Islam, maka kemunduran Islam, terutama kemunduran perempuannya tidak akan terjadi seperti situasi sekarang ini. [8]

Publikasi yang diterbitkan dalam jurnal yang sama adalah pemikiran Asghar Ali Engineer. Ia melakukan kritik terhadap kodifikasi hukum Islam (fiqh) yang cenderung mengerdilkan perempuan. Menurutnya, banyak tema-tema keagamaan yang berkaitan dengan perempuan, seperti purdah, poligami, ketaatan terhadap suami yang perlu diperbarui secara hukum dan bahkan ditinggalkan. Jika meningggalkannya, tidak berarti kita meninggalkan ajaran Islam yang bersifat teologis, melainkan hal yang bersifat sosiologis. Dalam kaitan ini, banyak orang Islam menganggap bahwa hal yang bersifat sosiologis dipandang sebagai hal yang bersifat teologis. Padahal dalam banyak hal, aturan-aturan dalam Islam dibentuk lebih banyak berdasarkan pertimbangan sosiologis daripada teologis. Ia memperbandingkan dengan kasus perbudakan. Pada abad pertengahan Islam, para ulama mendukung sistem ini dengan sejumlah argumentasi yang mengacu kepada Alquran dan Hadis, tetapi ketika perbudakan tersebut dipandang sebagai bertentangan dengan hakikat sejati kemerdekaan manusia, maka tidak ada satu pun ulama yang mendukungnya, hingga sistem perbudakan itu benar-benar dihapuskan dalam tradisi Islam.[9]

Seiring dengan publikasi di atas, terdapat beberapa buku terjemahan yang menginspirasi gerakan perempuan dalam komunitas Islam seperti buku Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin. Tulisan Mernissi, umpamanya, mencoba meluruskan pemahaman keagamaan yang mengucilkan perempuan dari ranah politik dan menolak kepemimpinan perempuan dalam wilayah publik. Dengan melakukan pemeriksaan ulang terhadap hadis (perkataan Nabi Muhammad yang dikompilasi), ia melakukan penelitian dengan menyelidiki kualitas moral periwayat hadis dan memeriksa kembali rangkaian orang-orang yang meriwayatkan hadis tersebut. Salah satu hadis yang ia teliti dan menjadi legitimasi untuk mengucilkan

perempuan dari ranah politik adalah: "*Tidak akan berjaya suatu kaum/masyarakat jika kepemimpinannya diserahkan kepada perempuan*". Hadis ini dipertanyakan kembali kebenarannya dengan memunculkan beberapa pertanyaan: Dalam konteks dan momentum apa hadis itu muncul? Siapa periwayat hadis tersebut? Mengapa periwayat hadis tersebut merasa perlu memunculkan kembali hadis itu?

Dari penyelidikan yang dilakukan Mernissi terdapat beberapa temuan yang menyatakan bahwa ternyata hadis itu diucapkan Nabi Muhammad untuk menggambarkan Negeri Persia yang mendekati ambang kehancuran dengan dipimpin oleh seorang perempuan yang tidak mempunyai kualitas memadai. Di samping itu, hadis ini dikemukakan kembali oleh perawinya, Abu Bakrah, ketika ia melihat ada tanda-tanda perpecahan di kalangan umat Islam karena peristiwa Perang *Siffin* (unta) antara Khalifah Ali dan Siti Aisyah. Pada saat itu ia dihadapkan pada sebuah dilema: Apakah ia harus memihak Ali yang merupakan pemimpin (khalifah) yang *sah* atau Aisyah, istri Rasulullah yang sangat dicintai dan disayanginya? Bagi Abu Bakrah, memihak pada salah satu di antara keduanya bukan pilihan yang bijaksana, maka ia menggunakan argumentasi gender sebagai alat untuk menghindarkan pertikaian dengan cara mengingat kembali ucapan Nabi yang disampaikannya 23 tahun sesudah meninggalnya. Hadis ini pun memiliki kecacatan tersendiri karena hanya diriwayatkan oleh satu orang, yakni Abu Bakrah, di mana menurut ahli hadis, jika hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh satu orang (hadis ahad), maka hadis tersebut harus diragukan keotentikannya.

Dari penyelidikan terhadap hadis tersebut, Mernissi menyatakan bahwa penolakan terhadap perempuan untuk terlibat dalam ranah politik sangat tidak berdasar jika mengacu kepada teks keagamaan sebagaimana yang disebut di atas. Karena itu, ia menghimbau untuk berhati-hati dalam penggunaan teks-teks keagamaan yang selama ini dipandang sebagai suatu kebenaran, tetapi ternyata mempunyai cacat serius dan berimplikasi pada keterpurukan sejarah hidup perempuan.[10]

Selain para pemikir muslim dari beberapa negara yang menginspirasi tumbuhnya gerakan perempuan dalam komunitas muslim di Indonesia, beberapa pemikir muslim Indonesia pun mengembangkan pemikiran yang mendorong bangkitnya gerakan perempuan. Ada

beberapa faktor yang mendorong tumbuhnya upaya perubahan teologis pada saat itu. *Pertama*, situasi politik represif di bawah pemerintahan Soeharto (1965-1998) yang hanya menempatkan perempuan semata-sata sebagai istri dan ibu dan mengabaikan perannya sebagai warga negara yang memiliki hak politik dan hak bersuara. Penempatan posisi istri dan ibu ini terorganisir melalui organisasi *Dharma Wanita*, *Dharma Pertiwi* dan program *Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK*). Di luar organisasi tersebut akan dituduh sebagai organisasi subversif. Jika pun ada organisasi-organisasi keagamaan atau kemasyarakatan pada saat itu, pola dan coraknya sebagaimana organisasi perkumpulan para istri yang mendukung karir suami. Ia cenderung sebagai organisasi perkumpulan dan bukan sebagai organisasi gerakan. *Kedua,* Indonesia meratifikasi konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW: 1984) melalui Undang-Undang No. 7/1984 yang mengakui hak asasi perempuan sebagai hak asasi manusia dan menjamin hak pendidikan dan partisipasi politik setara dengan laki-laki. Kedua faktor tersebut memungkinkan adanya kerja sama dan aliansi antara organisasi-organisasi perempuan dalam komunitas Islam dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang fokus kepada perubahan nasib perempuan untuk melakukan *counter culture* dan perlawanan terhadap kebijakan pemerintah yang cenderung menempatkan perempuan sebagai ibu dan istri sebagaimana disebut di atas. *Ketiga*, di tengah-tengah masyarakat Islam sendiri ada kebutuhan untuk menafsirkan teks-teks Islam dengan cara pandang baru yang lebih ramah terhadap perempuan dan merespon masalah hak-hak asasi perempuan dengan pendekatan bahasa agama. Dari situasi itulah upaya menafsir Alquran dan hadis serta ide-ide perubahan hukum Islam dimungkinkan.

Adalah Lembaga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), sebuah lembaga yang memfokuskan pada transformasi sosial dalam komunitas pesantren yang berbasis NU memiliki peran penting dalam upaya perubahan teologis tersebut. Melalui program *fiqhunnisa* yang dipimpin oleh Masdar Farid Mas'udi dan Lies Marcoes, ia melakukan pendidikan dan pelatihan kepada tokoh-tokoh perempuan lokal yang berpengaruh, terutama para istri kyai (*nyai*) untuk menumbuhkan kesadaran gender tentang perlunya perubahan paradigma hubungan laki-laki dan perempuan.

Masdar dalam hal ini tidak sekadar melakukan pendidikan dan pelatihan, ia pun juga melakukan reinterterpretasi teologis dengan menawarkan metodologi pentingnya memaknai kembali konsep ajaran yang bersifat universal (*qath'i*) dan partikular atau teknis operasional (*juz'iyyah*).[11] Ajaran yang bersifat universal, menurutnya, ajaran yang bersifat prinsip etik, seperti kebebasan manusia dan pertanggungjawaban individu (Qs. Al-Zalzalah (99): 7-8); ajaran mengenai kesetaraan manusia tanpa memandang perbedaan jenis kelamin, warna kulit dan suku bangsa (Qs. Al-Hujurat 13); ajaran tentang keadilan (Qs. An-Nahl (16):90); persamaan manusia di depan hukum (QS. Al-Maidah (5):8); ajaran untuk tidak merugikan diri sendiri dan orang lain (QS. Al-Baqarah (2):279); ajaran tentang kritik dan kontrol sosial (QS Al-Ashr (103): 1-3); ajaran untuk menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan (Qs. Al-Isra' (17):34); ajaran untuk tolong menolong dalam kebaikan (Qs Al-Maidah (5):2); ajaran agar yang kuat melindungi yang lemah (Qs. Al-Nisa' (4):75); ajaran untuk bermusyawarah (Qs. Al-Nisa' (4): 75); ajaran tentang kesetaraan suami istri dalam keluarga dan saling memperlakukan dengan santun diantara keduanya. (Qs. Al-Baqarah (2): 187; Qs. Al-Nisa' (4): 19). Semua ajaran-ajaran ini bersifat prinsipil dan fundamental, karena kebenarannya sesuai dengan ruang dan waktu yang bersifat universal.

Sementara ajaran yang bersifat partikular (*dzanni*), menurut Masdar, adalah ajaran yang bersifat penjabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang *qath'i* dan universal tadi. Ajaran yang bersifat partikular (*dzanni*) tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, karena ia terikat oleh ruang dan waktu dan oleh situasi dan kondisi yang berbeda. Hal ini terlihat misalnya pada hukuman potong tangan bagi pencuri. Hukuman ini hanya merupakan upaya praktis yang diduga efektif untuk membuat jera si pencuri dan sekaligus membuat orang lain berpikir keras untuk berbuat kejahatan serupa. Sebagai ajaran yang bersifat teknis, hukum potong tangan tentu bersifat partikular (hipotesis), karena tidak semua orang bisa sepakat bulat perihal kelayakan dan efektifitas potong tangan sebagai 'cara' mencegah pencurian, seperti sepakatnya orang atas haramnya mencuri. Bahkan dalam pemikiran hukum Islam, tidak semua pencuri dalam keadaan apapun harus dihukum potong tangan.[12]

Metode inilah, menurut Masdar, cara memahami (hukum) Islam yang terstruktur, dinamis, dan bisa dipertanggungjawabkan, karena dengan pendekatan ini bisa menjunjung tinggi nilai-nilai dasar agama yang universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu, tanpa perlu terpasung pada kebekuan hal-hal yang bersifat teknis, instrumental dan kondisional".[13] Dengan metode inilah, sejumlah tema-tema keagamaan Islam yang bias gender ditafsirkan kembali dengan pemaknaan yang memiliki perspektif keadilan gender. Tema-tema tersebut seperti kepemimpinan perempuan, hak waris perempuan, nilai kesaksian perempuan, hak-hak reproduksi perempuan, hak menentukan pasangan hidup bagi perempuan, poligami, sunat perempuan (mutilasi), aborsi, dan lain-lain.

Dari Wacana ke Gerakan Sosial

Dari pendekatan transformasi sosial yang dikembangkan P3M inilah melahirkan tokoh-tokoh pesantren yang menjadi pionir di tengah-tengah masyarakatnya dalam memperjuangkan keadilan bagi perempuan. Sebut saja Kyai Hussein Muhammad, pengurus Pondok Pesantren Daarut Tauhid yang mengembangkan pemberdayaan perempuan di pesantrennya. Selain itu, ia juga menjadi narasumber untuk rujukan teologi Islam dalam pelbagi isu keadilan bagi perempuan di tingkat nasional. Bersama rekan-rekan muda yang memiliki disiplin ilmu *fiqh* dan *ushul fiqh*, mereka mendirikan *Fahmina* di Cirebon, sebuah lembaga yang bergerak dengan pendekatan transformasi sosial masyarakat yang memperjuangkan keadilan gender, pluralisme agama, dan keadilan ekonomi rakyat. Lembaga ini kemudian bukan hanya dikenal di daerah, tetapi juga di tingkat nasional.

Pesantren lain yang mengembangkan pemberdayaan perempuan adalah Pesantren Cipasung, Tasikmalaya. Melalui Ida Nurhalida Ilyas, puteri KH. Muhammad Ilyas Ruhiat, mantan Rais Am Syuriah PBNU (1994-1999), pesantren ini menekankan pendidikannya dengan perspektif keadilan gender. Bahkan Nurhalida sendiri adalah kepala sekolah Madrasah Aliyah Negeri (MAN) yang dalam sejarah kepemimpinan di sekolah Model tersebut baru ia perempuan pertama menjadi pemimpin sekolah. Ia pun mendorong peserta didiknya, terutama perempuan, untuk mengambil peran dalam posisi-posisi kepemimpinan organisasi-organisasi sekolah. Atas iklim

yang diciptakannya, ketua umum oganisasi siswa intra sekolah (OSIS) adalah juga seorang perempuan. Selain itu, di pesantren ini pun terdapat lembaga layanan bagi perempuan korban kekerasan, terutama kekerasan dalam rumah tangga. Menurut Nung Nursaidah, puteri bungsu KH. Muhammad Ilyas ini, tingkat pengaduan korban kekerasan dari waktu ke waktu di wilayah Tasikmalaya dan sekitarnya semakin meningkat. Hal serupa berkembang di pesantren-pesantren di daerah lain, seperti di Pesantren Nurul Islam, Jember dan Pesantren Aqidah Usymuni, Madura.

Di tingkat nasional sendiri, para pemikir dan aktivis pembaruan pemikiran Islam untuk perubahan hukum keluarga dan kesetaraan gender muncul dari kalangan kaum muda NU. Ini adalah perkembangan yang cukup menggembirakan, karena nampaknya ada pergeseran orientasi keagamaan dari pandangan konservatisme ke pandangan progresif, dari ketertutupan membuka pintu *ijtihad*, ke membuka selebar-lebarnya pintu tersebut, dari yang semula hanya merujuk kepada kitab-kitab klasik abad pertengahan, kepada rujukan ilmu-ilmu sosial modern dengan mengadopsi metodologinya. Perubahan orientasi keagamaan ini, menurut sejumlah kalangan muda NU, sangat dipengaruhi oleh KH. Abdurrahman Wahid, Ketua Umum Tanfidziah NU yang membuka angin perubahan pemikiran secara signifikan dalam penyegaran pemikiran Islam di tubuh organisasi NU ini. Dengan kepemimpinnya, ia menyokong pelatihan gender di Fatayat yang pada kemudian hari melahirkan tokoh-tokoh yang gigih memperjuangkan kesetaraan gender, seperti Musdah Mulia dan Maria Ulfah Anshor. Sungguhpun demikian, tentu saja ia tidak mewakili suara *mainstream* NU, karena pada faktanya sejumlah pengurus besar Nahdhatul Ulama, terutama pada masa kepemimpinan Hasyim Muzadi menolak pemikiran progresif kalangan muda NU tersebut dengan menyebut mereka sebagai *kebablasan*.

Dari Gerakan Sosial ke Kebijakan Negara

Dari perspektif keadilan gender yang diadopsi oleh kelompok perempuan dalam lembaga-lembaga swadaya dan organisasi berbasis massa Islam tersebut memungkinkan mereka bersentuhan dan bekerja sama dengan gerakan perempuan sekuler. Isu yang menyatukan mereka adalah bahwa ada subordinasi, marginalisasi, dan pemiskinan terhadap perempuan yang harus diperjuangkan bersama

dan harus didesakkan solusinya menjadi kebijakan negara. Karena itu, ketika Soeharto jatuh dari kepemimpinannya sebagai presiden (1998) dan digantikan oleh BJ Habibie, berbagai isu yang telah diperjuangkan sejak tahun 1980an, mulai diakomodasi dengan dibentuknya Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan). Karena BJ Habibie adalah presiden masa transisi yang masa kekuasaannya kurang dari setahun, maka saat KH. Abdurrahman Wahid terpilih menjadi presiden ((1999-2001) berbagai isu yang diperjuangkan gerakan perempuan mulai diadopsi menjadi kebijakan negara. Beberapa perubahan kebijakan tersebut adalah adanya perubahan kata “peranan wanita”[14]dalam GBHN lama menjadi “pemberdayaan perempuan”. Perubahan ini merupakan konsekuensi dari dipergunakannya perspektif gender yang menitikberatkan pada pendekatan pemberdayaan dengan menggali aspirasi-aspirasi dari bawah (*bottom up*) dan bukan menjalankan program yang dirumuskan dari atas (*top down)*. Perubahan di atas diikuti dengan perubahan nama kementerian perempuan dari “Menteri Peranan Wanita” menjadi “Menteri Pemberdayaan Perempuan”.

Perubahan penting lainnya adalah lahirnya Instruksi Presiden (Inpres) No. 9 tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender dalam berbagai sektor pembangunan. Kebijakan ini dimaksudkan agar semua departemen pemerintah, termasuk birokrasi di daerah harus memberlakukan pengarusutamaan gender dengan penekanannya pada program penguatan institusi. Dua dari sebelas institusi pemerintah dan kementerian yang ditetapkan untuk melakukan penyebaran (diseminasi) pengarusutamaan gender ini adalah Departemen Agama dan Departemen Pendidikan Nasional.

Pada masa pemerintahan Presiden Wahid pula dipersiapkan draf perundang-undangan Rencana Aksi Nasional Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan (RAN-PKTP) yang pada masa Presiden Megawati Sukarnoputri (2004) disahkan menjadi Undang-undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT). Undang-undang ini bertujuan untuk mencegah segala bentuk kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga, melindungi korban, dan menindak pelakunya. Sebagai tindak lanjut dari Undang-undang tersebut, saat ini telah terbentuk 236 lembaga baru dari Aceh hingga Papua untuk menangani kekerasan terhadap perempuan, 42 Pusat

Pelayanan Terpadu di rumah-rumah sakit, dan di antara lembaga-lembaga tersebut lahir dari inisiatif gerakan perempuan dalam komunitas muslim seperti yang dibentuk oleh *Puan Amal Hayati* di beberapa pesantren, Pesantren *Nurul Islam*, Jember, Pesantren *Al-Ishlahiah*, Malang, Pesantren *Aqidah Usmaniah*, Sumenep, Madura, dan lain-lain. Pada era demokrasi ini pun disahkan pula Undang-Undang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (Trafficking) (2006).

Tantangan yang Dihadapi dalam Era Demokrasi

Kendati gerakan perempuan secara umum dan perempuan Islam secara khusus mendapatkan ruang yang cukup signifikan pada era demokrasi ini, pada masa ini pun terjadi penolakan yang cukup tajam terhadap gagasan yang diperjuangkan oleh kelompok gerakan perempuan. Penolakan ini, misalnya, muncul dari organisasi Wanita Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI) yang melakukan aksi unjuk rasa pada Hari Ibu 22 Desember 2006 dengan membawa poster yang berisikan kata-kata penolakan terhadap konsep-konsep kesetaraan gender.[15] Penolakan ini didasarkan pada argumentasi bahwa kesetaraan gender merupakan misi liberalisasi yang hendak disebarkan kepada muslim perempuan di seluruh dunia termasuk Indonesia.[16]

Selain itu juga berkembang dan ditetapkannya berbagai peraturan-peraturan daerah (Perda-perda) yang bernuansa Islam puritan dan cenderung kembali pada kemunduran gerakan perempuan. Setidaknya, ada 27 peraturan daerah yang menunjukkan arah kemunduran bagi gerakan perempuan.[17] Beberapa ciri yang menonjol dari produk peraturan-peraturan tersebut adalah: 1) pengaturan seksualitas perempuan yang bertalian dengan hak perempuan untuk mengendalikan tubuhnya, terutama peraturan menggunakan jilbab; 2) Marginalisasi perempuan dalam hal akses pekerjaan dan ekonomi. 3) Atas nama Islam, mengatur moralitas perempuan.

Di beberapa daerah tersebut, terutama di 11 daerah seperti Cianjur, Garut, dan Indramayu di propinsi Jawa Barat; Bulukumba, Enrekang, Maros, Takalar di Propinsi Sulawesi Selatan; Solok dan Walikota Padang di Propinsi Sumatera Barat; Nangroe Aceh Darussalam (NAD) dan Gowa, perempuan diwajibkan menggunakan jilbab jika keluar dari rumahnya, sesuatu yang sebetulnya dipersoalkan oleh Agus Salim dan Sukarno sejak pada tahun 1920an

sebagaimana disebut pada awal tulisan ini. Bagi mereka yang tidak menggunakannya, memperoleh sanksi hukum sesuai dengan peraturan yang berlaku. Yang dipersoalkan adalah bukan pada penggunaan jilbab yang selama ini dipandang sebagai ”identitas” busana perempuan Islam, tetapi yang dipersoalkan adalah negara melakukan intervensi terhadap cara berpakaian warga negaranya, terutama pada perempuan, yang mereka definisikan sebagai ‘islami’ atau ‘tidak islami’ dengan simbolisasi dan formalisasi, padahal perlunya penggunaan jilbab atau tidak dalam ajaran Islam bagi perempuan masih diperdebatkan di kalangan sejumlah ulama.

Kewajiban jilbab juga diterapkan pada para peserta didik dan guru perempuan di beberapa sekolah menengah negeri, seperti SMUN I Cianjur, Jawa Barat.[17] Status sekolah umum milik negara ini seharusnya bersikap netral dan memayungi semua pemeluk agama yang hidup di Indonesia tanpa memihak pada satu agama tertentu. Hal yang terjadi adalah sebaliknya, sekolah-sekolah umum ini nampak menjadi monopoli simbol umat Islam, terutama yang dikenakan pada perempuan serta mengucilkan pemeluk agama lain di mana mereka sesungguhnya memiliki hak yang sama atas pendidikan.

Persoalan lain yang muncul di era otonomi daerah ini adalah mengedepankan isu kesusilaan dalam pengaturan daerah. Dengan mengedepankan isu kesusilaan, perempuan ditempatkan sebagai penyulut ketidakteraturan moralitas dengan membatasi keluar malam hingga jam 10.00. Padahal pada situasi saat ini banyak perempuan yang harus bekerja di malam hari seperti ibu-ibu tukang sayur di pasar dan jadwal kerja di rumah sakit serta tempat-tempat lain yang harus beroperasi di malam hari. Dalam hal ini, pembatasan perempuan keluar malam berdampak pada pembatasan hak perempuan atas akses ekonomi dan pekerjaan. Kasus salah tangkap ini terjadi di kota Tangerang, sebuah kota yang bersebelahan dengan Jakarta, yang menangkap seorang perempuan di tengah malam dan diduga sebagai pelacur, padahal ia seorang pekerja yang pulang pada malam hari. Akibat dari peristiwa tersebut menyisakan rasa tidak aman bagi perempuan untuk beraktivitas dan bekerja di luar rumah pada malam hari.

Di tingkat nasional, pada tahun 2008, DPR-RI mengesahkan Undang-undang Pornografi. Dalam Undang-undang ini disebutkan

bahwa tujuan dari pengaturan undang-undang ini adalah untuk melindungi perempuan dan anak dari komersialisasi pornografi. Hal yang dipersoalkan adalah antara tujuan pengaturan dan pasal-pasal pendukungnya terdapat kontradiksi yang membuka ruang yang sangat lebar ***pada diskriminasi perempuan dengan menutup aksesnya terhadap pekerjaan sebagai model yang dipersepsikan 'porno'*** (p.9-10). Padahal konsep pornografi sendiri masih belum bulat karena menyangkut persepsi individu yang kerapkali subyektif dan menyangkut imajinasi seseorang. Karena itulah kelompok gerakan perempuan sejak awal menolak rancangan undang-undang ini yang dikuatirkan memperkuat adanya legitimasi bagi pengaturan daerah untuk membuat peraturan-peraturan daerah dengan muatan diskriminatif terhadap perempuan sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Pada akhirnya, kita bisa belajar bahwa demokrasi adalah bukan sistem yang sempurna, karena ia memberikan ruang yang sangat kuat terhadap kekuatan-kekuatan yang tidak demokratis dan misoginis. Kendati demikian, ia membuka ruang kontestasi bagi gerakan perempuan untuk menegosiasikan kepentingannya dalam arena yang kita harapkan, 'netral' yakni negara, untuk menjadi bagian dari kebijakan yang mewadahi kebutuhan separoh penduduk di negeri ini. []

Catatan:

1. Susan Blackburn, *Kongres Pertemuan Pertama Tinjauan Ulang*, Penerbit Yayasan Obor Indonesia – KITLV-Jakarta 2007, h.xiv
2. Mohamad Roem, *Memimpin adalah Menderita: Kesaksian Haji Agus Salim*, dalam *Manusia dalam Kemelut Sejarah*. Jakarta: Penerbit LP3ES, Cet I, h. 126
3. Dikutip dari Mohamad Roem, Ibid.
4. Colin Brown, 2004. *Soekarno on The Role of Women in The Nationalist Movement*" (diterjemahkan: Soekarno, Perempuan dan Pergerakan Nasional). Yogyakarta: Penerbit Ombak, Cet.ke-1, h. 35
5. Elza Peldi Taher, et all (editor), 1995: *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadjali, MA*. Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Paramadina. Cet. Ke-1, h. 87-97
6. Dikutip dari Harun Nasution, 1984-1985, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Penerbit UI Press, h.99
7. Hassan, Rifaat. 1991. "Teologi Perempuan dalam Islam. *Jurnal Ulumul Quran* no. 4. h.54
8. Shihab, Muhammad Quraish. *Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis, dan*

Sumber-Sumber Ajaran Islam, dalam Marcoes-Natsir, Lies M. dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS. h. 6

[9] Engineer, Asghar Ali. 1994. Perempuan dalam Syariah: Perspektif Feminis dalam penafsiran Islam. *Jurnal Ulumul Quran,* No. 3, Vol.5.

[10] Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Penerbit PUSTAKA. h. 74

[11] Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Penerbit Mizan. h.29

[12] Ibid., h.35-36

[13] Ibid., h. 36

[14] Pemerintah Orde Baru menggunakan istilah "peranan wanita" untuk meningkatkan peran perempuan. Konon, pengertian "wanita" berasal dari bahasa Jawa, *wanito*. Kata ini diartikan sebagai "wani ditoto" (berani diatur). Implisit di sini diartikan bahwa kaum perempuan harus bisa diatur oleh kaum laki-laki. Kata ini jelas dianggap merendahkan posisi kaum perempuan. Karena itu kalangan aktivis perempuan yang mempunyai perspektif kesetaraan gender lebih memilih kata perempuan. Pilihan kata ini didasarkan pada anggapan bahwa akar kata perempuan adalah "empu", yang berarti kemandirian. Lihat: Lucas, Anton E. 1996. *Wanita dalam Revolusi: Pengalaman Selama Pendudukan dan Revolusi*, 1942-1950. *Jurnal Prisma*, No.5

[15] Poster-poster tersebut berbunyi: "Kesetaraan Gender = Penjajahan Bangsa Melalui Perempuan", "Keadilan & Kesetaraan Gender = Bulshit, "UU PKDRT= UU Penghancur Keluarga dan Rumah Tangga", "Tolak Amandemen UU Perkawinan", "Awas KKG! KKG = Kerusakan dan Kehancuran Generasi, "Poligami Halal VS Free Sex Haram" "Mengharamkan Poligami = Menentang Hukum Allah", dan "Kami Bangga Menjadi Ibu Generasi Muslim".

[16] Agumentasi ini disampaikan Aminah Yunus Rasyid, koordinator Aksi HTI kota Medan. Dikutip dari www.hizbuttahrir.com, 19 Desember 2007.

[17] Komnas Perempuan, ***10 Tahun Reformasi:****Kemajuan Dan Kemunduran Perjuangan Melawan Kekerasan dan Diskriminasi Berbasis Jender: Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan 2007*. Jakarta, 7 Maret 2008.

Bagian Keempat

Negara dan Kebebasan Beragama

- Kebebasan Beragama, *Muhamad Ali*
- Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi, *Siti Musdah Mulia*
- Posisi "Penghayat Kepercayaan" dalam Masyarakat Plural di Indonesia, *P. Djatikusumah*
- Politik Kesetaraan, *Trisno S. Sutanto*
- Kaum Minoritas dan Kebebasan Beragama di Indonesia, *Zuly Qodir*
- Islam, Negara-Bangsa, dan Kebebasan Beragama, *Ahmad Suaedy*
- Ketika Pluralisme Diharamkan dan Kebebasan Berkeyakinan Dicederai, *M. Syafi'i Anwar*
- "Toleransi Kembar" di Dua Negara: Agama dan Konsolidasi Demokrasi di Spanyol dan Itali, *Ihsan Ali Fauzi*

KEBEBASAN BERAGAMA

• *Muhamad Ali*

KEBEBASAN BERAGAMA (*RELIGIOUS FREEDOM/LIBERTY, HURRIYYA DINIYYA, liberté de conscience*) telah lama menjadi perhatian utama Djohan Effendi sebagai intelektual publik pluralis di Indonesia. Dalam laporan kebebasan beragama dan berkeyakinan di dunia (*Freedom of Religion and Belief: a World Report,* 1997) di mana Mas Djohan Effendi salah satu penelitinya untuk Indonesia, diakui bahwa belum ada kesepakatan mengenai norma-norma yang mengatur kebebasan berkeyakinan di seluruh dunia setelah Deklarasi Universal HAM (Hak Asasi Manusia) tahun 1948.[1] Kesenjangan itu terjadi bukan hanya antar Negara, tapi juga di dalam satu Negara, dan di dalam satu kelompok masyarakat yang sama, karena kebebasan beragama, meskipun diyakini "universal" oleh Negara-negara anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), definisi dan penerapannya tetap dipengaruhi faktor-faktor lokal yang sangat kompleks. Kebebasan beragama juga bukanlah nilai yang berdiri sendiri; ia terkait dengan nilai-nilai lain menyangkut hak dan kewajiban, yang melibatkan banyak pihak (Negara, kelompok, dan individu) dan kepentingan-kepentingan kekuasaan (*power*). [2]

Karena itu kebebasan beragama masih menjadi *work in progress* di Indonesia, seperti juga di Amerika dan Negara-negara lain.[3] Sebagai cendekiawan yang yakin bahwa agama sama sekali tidak bisa dipaksakan dan yang merayakan kemajemukan, Djohan Effendi menyadari bahwa "upaya mensosialisasikan gagasan-gagasan pluralisme…merupakan kerja-kerja strategis, karena berjangka panjang.."[4] Sejak tahun 1998, antara lain karena meningkatnya masalah kebebasan beragama dan intoleransi, Indonesia menyaksikan menjamurnya tulisan-tulisan di media massa, penelitian, dan buku mengenai toleransi

dan pluralisme.[5] Dari berbagai tulisan itu, kebebasan beragama dipandang sebagai hak asasi universal yang harus dijunjung tinggi, tapi definisi, batasan, pelaksanaan, dan pendekatannya berbeda-beda. Mayoritas penulis melihat bahwa kebebasan beragama di Indonesia tetap memerlukan Tuhan sebagai sandaran karena kenyataan masyarakat yang diasumsikan seluruhnya beragama. Banyak penulis muslim, mencari justifikasi normative kebebasan beragama dan batasan-batasannya dalam teks-teks Alquran, perilaku Nabi, dan sejarah Islam, seperti juga para penulis Protestan, Katolik, dan yang lainnya, memperkuat argumen mereka dengan kitab-kitab keagamaan mereka. Juga, kebanyakan mereka mencari rujukan secara selektif pada peristiwa-peristiwa sejarah dan nilai-nilai lokal keIndonesian, seperti Bhineka Tunggal Ika, Pancasila dan UUD '45.[6]

Pertanyaan yang bisa diungkapkan adalah apakah Indonesia harus menerima dan menyesuaikan diri dengan definisi dan penerapan kebebasan beragama dalam Deklarasi Universal HAM dan peraturan-peraturan internasional lainnya, ataukah Indonesia harus mengembangkan penerapan kebebasan beragama dalam dan untuk konteks Indonesia yang memiliki dinamika sejarah dan problematika sendiri? Pertanyaan ini umumnya dijawab sebagai *either/or* (kalau bukan yang ini, pasti yang itu). Sebagian kalangan mengambil pendekatan universalisme HAM dan kebebasan beragama tanpa perlu melihat sejarah dan dinamika masyarakat Indonesia; dan sebagian kalangan lain memahami dan menegakkan kebebasan beragama dengan berbasis hukum dan peraturan-peraturan yang dihasilkan di Indonesia.

Hemat saya, sebagai gagasan dan praktik, kebebasan beragama terus dipahami dalam konteks ketegangan-ketegangan antara pemaknaan otentisitas dan modernitas, antara universalitas dan partikularitas, dan antara hak dan moralitas tanggung jawab. Di sinilah letak keruwetan dan tidak habisnya masalah kebebasan beragama. Kita tinggal memilih pendekatan dan jalan yang mana yang paling baik, tepat, dan efektif sehingga setiap manusia dan warga Negara benar-benar mendapatkan kebebasan beragama secara sejati. Nilai kebebasan beragama bisa sekaligus otentik dan modern, universal dan partikular, dan tetap berpijak pada nilai-nilai tanggung jawab yang menjadi sendi kehidupan manusia sebagai makhluk sosial.

Antara Otentisitas dan Modernitas

"Kebebasan beragama" adalah konsep dan istilah modern, tapi landasannya bisa tetap "otentik" – bahkan kepada masa Nabi-nabi bagi kalangan agamawan, atau masa para filosof bagi kalangan non-agamawan. Peradaban-peradaban Mesir, Yunani, Romawi, Cina, India, Arab, Afrika, masing-masing memiliki sejarah panjang anti-kebebasan dan intoleransi, yang juga melahirkan tokoh-tokoh pembebasan. Di Amerika misalnya, kebebasan dalam arti *liberty* dan *freedom* ditarik ke belakang ke masa-masa awal peradaban Eropa.[7]

Di era modern sekarang ini, muncul pertanyaan-pertanyaan: Apakah kebebasan beragama membutuhkan Tuhan sehingga menjadi lebih absah? Apakah agama memperkuat atau justru memperlemah perlindungan HAM dan kebebasan beragama? Apakah kebebasan beragama justru berkembang ketika berdasarkan prinsip-prinsip sekuler ketimbang keagamaan? Bukankah gagasan-gagasan keagama-an sering digunakan sebagai justifikasi baik pelanggaran maupun pembelaan HAM? Sebagian kalangan berpendapat, agama tidak memiliki tempat dalam teori dan praktik HAM. Sebagian lagi beranggapan, agama adalah prasyarat HAM. Yang lain berpendapat, agama adalah sangat penting bagi penyusunan landasan teoretis HAM tapi menjadi penghambat bagi pelaksanaan HAM. Dan sebagian kalangan lain berargumen, agama tidak penting bagi formulasi teoretis HAM, tapi pelaksanaan HAM tidak mungkin tanpa kerja sama lembaga-lembaga dan individu-individu beragama.[8] Perbedaan pendapat ini disebabkan karena perbedaan pemaknaan HAM itu sendiri, perbedaan pemaknaan dan fungsi agama, dan perbedaan dalam memahami karakter manusia dan kehidupan sosial.

Di Indonesia, pada umumnya, perdebatan teroritis terjadi mengenai apakah Hak Asasi Manusia, termasuk kebebasan beragama, memerlukan sokongan agama. Banyak tokoh muslim di Indonesia merujuk kepada beberapa ayat-ayat Alquran dan Perjanjian Madinah (*Mitsaq al-Madinah*) sambil menekankan bahwa kebebasan beragama sudah dijamin Alquran sejak abad ke-7 masehi, jauh lebih dulu dari Deklarasi Universal HAM tahun 1948. Bagi mereka, kebebasan agama yang otentik adalah kebebasan beragama seperti dicontohkan Nabi Muhammad itu. Bagian kalangan ini, kebebasan beragama sudah tersurat dalam Al-Qur'an, seperti "tidak ada paksaan dalam beragama",dan "bagimu agamamu, dan bagiku agamaku". Namun

demikian, rekonstruksi tekstual dan historis pengalaman Nabi dilakukan dalam konteks sosial masa kini. Justifikasi tekstual dan historis semacam ini berlangsung untuk memperkuat posisi yang telah diambil demi kepentingan di masa kini dan di sini.

Lebih jauh, mereka menggunakan teks agama untuk membatasi kebebasan beragama itu sendiri; misalnya, dengan menegaskan bahwa kebebasan beragama tidak berarti meyakini "pluralisme", menganggap semua agama sama, sebuah kebodohan dan kemunafikan.[9] Mereka berargumen bahwa kebebasan beragama dalam Alquran tidaklah absolut, karena bagi seseorang, sekali dia masuk Islam, maka dia tidak memiliki kebebasan untuk keluar atau menyimpang. Sebagian kalangan yang juga merujuk kepada teks-teks agama yang sama, berpendapat bahwa kebebasan beragama adalah hak asasi yang Tuhan sendiri memberikannya, dan tidak ada satupun manusia yang bisa mencabutnya. Dan Negara memiliki kewajiban untuk menjamin hak yang sudah diberikan Tuhan itu. Namun sebagian lagi berpendapat bahwa kebebasan beragama hanya berlaku bagi agama-agama "resmi" yang diakui Negara, yang untuk konteks Indonesia kini berjumlah enam, sementara keyakinan atau agama-agama lain yang tidak diakui tetap mengalami marjinalisasi. Bagi mereka ini, kebebasan agama tidak berlaku bagi Ahmadiyah yang menganggap ada nabi setelah Nabi Muhammad. "Kalo mau tetap hidup di Indonesia, kembali ke Islam yang benar atau bikin agama baru, "begitu klaim mereka. Ini artinya, pendekatan tekstual dan historis keagamaan bisa membawa pemahaman tentang kebebasan beragama yang berbeda dan bertolak belakang, bahkan di antara umat beragama yang sama.

Sebagian Negara-negara Muslim, lebih jauh memformulasikan HAM ala Islam: Cairo Declaration of Human Rights in Islam tahun 1990. "HAM Islam", menurut Deklarasi Kairo, mengakui otoritas dan peran Tuhan, dan karena itu tidak mentolerir anti-agama, ateisme, dan pindah agama (dari Islam). Misalnya, dalam pasal 1 Deklarasi Kairo, dinyatakan: *"all human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, colour, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status, or other considerations…"*

Di sini manusia diposisikan sejajar tapi di bawah Tuhan. Pasal 10 Deklarasi Kairo juga memberikan pembatasan tentang kebebasan beragama. "Islam adalah agama fitrah. Dilarang menggunakan penekanan dalam bentuk apapun terhadap orang lain atau memanipulasi harta milik atau kebodohannya untuk memaksa mengganti agamanya kepada agama lain atau kepada ateisme." Pasal ini memisahkan diri dari Deklarasi Universal 1948 khususnya Pasal 18, bahwa setiap orang memiliki hak berpikir, berkeyakinan, dan beragama, hak yang mencakup kebebasan mengganti agama atau keyakinannya, dan kebebasan, sendiri atau dalam masyarakat, publik dan pribadi, untuk melaksanakan agamanya atau kepercayaannya dalam pengajaran, praktek, ibadah, dan pengamalan.[10]

Menariknya, banyak cendekiawan muslim Indonesia, berpendapat bahwa Deklarasi Universal HAM itu sebenarnya tidaklah universal. Alwi Shihab yang dikenal tokoh inklusif di Indonesia mengakui bahwa Deklarasi Universal HAM adalah produk pencerahan sekuler Barat yang tidak berpijak pada agama, meskipun nilai-nilai Deklarasi itu mengandung nilai-nilai Islam. "Sebagai bangsa beragama", Alwi Shihab menulis, "kita tetap perlu memperhatikan nilai-nilai budaya kita dalam pelaksanaan hak-hak asasi manusia di negeri kita sendiri."[11] Alwi Shihab sayangnya tidak menjelaskan apa yang dia maksud dengan "nilai-nilai budaya kita" yang menjadi pembatas universalitas hak-hak asasi manusia.

Karena itu, sebagian pemikir dan aktivis meyakini universalitas kebebasan beragama seperti dalam Deklarasi Universal HAM dan *International Covenant of Civil and Political Rights* (1976), serta Deklarasi PBB tentang the *Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* (1981). Kalaupun mereka kadang mengutip Kitab Suci tentang peran Tuhan yang memberikan kebebasan beragama, mereka tidak melihat itu sebagai rujukan krusial dan utama, karena Alquran, atau Perjanjian Baru, atau kitab suci bagaimanapun adalah eksklusif, tidak bisa mengikat semua manusia. Rujukan tekstual terhadap Alquran berfaedah bagi hanya sebagian kalangan muslim yang memerlukan justifikasi kitab suci. Begitu pula penganut agama lain. Meskipun kebebasan beragama universal haruslah mencakup sebanyak-banyaknya kelompok masyarakat dunia, bukan hanya kelompok agama tertentu, pada kenyataannya, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang

beragama. Bagi kalangan yang biasa disebut liberal ini, pada tingkat tertentu, teks-teks keagamaan diposisikan *subordinate* dibanding Deklarasi Universal HAM dan Deklarasi PBB tentang Penghapusan Intoleransi dan Diskriminasi.

Di sisi lain, penekanan pada segala yang partikular (Indonesia) tidak selalu konstruktif, bahkan sering menjadi alasan pelarangan terhadap ideologi yang dianggap "asing" dan berbahaya. Komunisme terus dianggap sebagai anti-agama, dan karena itu bertentangan dengan agama yang dipeluk bangsa Indonesia. Komunisme dan ateisme tetap secara resmi dilarang pemerintah dan kekuatan-kekuatan konservatif, meskipun perkembangan gagasan dan gerakan sosialis dan ateistik sebetulnya ada dan berkembang (khususnya melalui internet). Masalah-masalah aliran-aliran yang dianggap sesat dan membahayakan *aqidah* masyarakat beragama (Islam), seperti yang dilakukan Majelis Ulama Indonesia (MUI), individu-individu dan organisasi-organisasi keagamaan konservatif, sebetulnya menunjukkan adanya ketegangan antara pemaknaan apa yang otentik dan modern, yang universal dan mana yang partikular.

Ketegangan antara yang universal dan yang partikular biasanya mengejawantah dalam perdebatan tentang apakah kebebasan beragama Indonesia perlu mencontoh dan menyesuaikan diri dengan bagaimana kebebasan beragama digagas dan ditegakan di negara-negara lain. Di Amerika, literatur kontemporer tentang kebebasan dan pluralisme agama, tetap mengambil rujukan sejarah intelektual dan politik mereka sendiri, yaitu sejarah imigran Inggris dan negara-negara Eropa yang datang ke "the New World" (Amerika) sebagai penganut gereja-gereja Protestan. Kini pemikir kebebasan beragama dan pluralism terus merujuk pemikir-pemikir awal, seperti Roger Williams (kelahiran Inggris, lalu tinggal di Rhode Island, Amerika), John Locke (pemikir Inggris)[12], dan para pendiri bangsa, seperti Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, dan James Madison, yang meramu the Bill of Rights dan Konstitusi.[13] Klausa yang paling penting adalah "Kongres tidak akan membuat peraturan yang mendukung suatu agama, dan tidak pula peraturan yang melarang kebebasan beragama." (*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.*). Pada waktu itu, dan hingga sekarang, kebebasan beragama memiliki arti yang berbeda. Fraklin, Jefferson, dan Madison, menginginkan

menurunnya campur tangan Gereja dalam politik Negara, seperti di Eropa waktu itu. Sebagian adalah deis Pencerahan yang percaya adanya Tuhan tapi Dia sudah serahkan kepada hukum alam, sehingga urusan negara bukan urusan agama. Jefferson, yang mengarang Statuta Kebebasan Beragama di Virginia, percaya bahwa kebebasan beragama hanya bisa dijamin ketika gereja tidak campur tangan dalam urusan agama. Pihak lain, seperti Baptis, mendukung perlindungan negara terhadap kebebasan beragama.[14] Dengan demikian, pemisahan gereja-negara (*wall of separation*) dan kebebasan beragama begitu dijunjung tinggi di Amerika, meskipun definisi dan perjalanannya juga tidaklah seragam dan tidak linear. Amerika yang mayoritas Protestan, lalu masuk Katolik, dan kemudian Yahudi, gereja Mormon, dan kemudian agama-agama "Asia" seperti Hindu, Buddha, dan kemudian Islam, serta gerakan-gerakan agama baru. Kasus-kasus intoleransi dan diskriminasi terjadi di banyak bagian koloni sepanjang sejarahnya. Namun demikian, sambil terus belajar dari sejarah itu, Amerika terus berupaya semakin pluralistik, dari toleransi selektif di masa awal, di mana Protestan masih sangat mapan, kemudian ke masa penyesuaian, lalu masa inklusi (memasukkan mereka yang marjinal kedalam sistem), kemudian cita-cita "melting pot", kemudian partisipasi dan kerja sama Prostestan-Katolik-Yahudi, dan kini semakin pluralistik.[15] Belakangan ini, terus ada pemikir yang berupaya merekonstruki sejarah dan memilih arah bangsa Amerika yang semakin pluralis, dan ada yang ingin mempertahankan "karakter budaya" Anglo-Protestan. Konstruksi gagasan identitas keAmerikaan terus bermunculan: "*Christian America*" (Neuhaus), "*civil religion*" (Bellah), *the "American Creed*" (Huntington), "*America's sacred ground*" (McGraw), dan sebagainya.[16]

Di Indonesia, debat identitas kebangsaan itu juga belum berakhir, yang memiliki dampak pada definisi dan penerapan kebebasan beragama, seperti "Negara Muslim terbesar di Dunia", "Bukan Negara Sekuler, bukan Negara Islam", "Negara Pancasila". Identitas-identitas itu memiliki pengaruh pada pemahaman tentang kebebasan beragama: sejauh mana agama-agama atau keyakinan-keyakinan tertentu mendapatkan tempat di ruang publik.

ANTARA UNIVERSALITAS DAN PARTIKULARITAS

Masalah kebebasan beragama di Indonesia terus berada pada tarik menarik antara yang universal internasional dan yang partikular lokal, seperti tampak pada status Negara, sila Ketuhanan Yang Maha Esa, dan produk undang-undang dan peraturan-peraturan yang berada di bawahnya. Salah satu ciri negara-bangsa Indonesia adalah status "resmi"nya yang "bukan Negara Agama" dan "bukan Negara Sekuler". Ada kecenderungan untuk mengadopsi gagasan-gagasan luar secara eklektif tapi selektif, yang dianggap ekstrim kanan dan ekstrem kiri, namun mayoritas selalu merasa "nyaman" berada di tengah-tengah; tapi ada pula kecenderungan untuk menghegemoni keberagamaan negara dan masyarakat.

Sebetulnya, terlepas dari dominasi destruktif kolonial Belanda di berbagai bidang kehidupan masyarakat lokal, Pemerintah Kolonial Belanda memiliki konstitusi yang menjamin kemerdekaan setiap warga negara untuk menganut agama tertentu selama tidak mengganggu keterbitan umum atau melanggar hukum.[17] Organisasi-organisasi lokal bertebaran di awal abad ke-20. Kegiatan-kegiatan sosial, keagamaan, dan bahkan politik, tumbuh subur. Pertemuan-pertemuan antar agama juga berlangsung. Pada 28-30 September 1933 misalnya, sebuah Komite Munazarah yang diketui Ahmad Sarido, yang didukung Pemerintah Kolonial, mengadakan dialog publik antara A. Hassan dari Pembela Islam, dan Rachmat Ali dari Ahmadiyah Qadian, yang dihadiri wakil-wakil pers dan wakil-wakil ormas keagamaan, dan sekitar 2000 orang. Komite Munazarah menyatakan "dengan hati jang ada tidak kelihatan memihak salah satoe golongan". Dialog itu dimulai dengan kesepakatan etika dialog, seperti tidak menyinggung perorangan dan tidak menghina. Pendengar dilarang berteriak atau bersorak-sorak, duduk dengan tenang dan memperhatikan. Dialog mengenai Isa, Alquran, kenabian setelah Muhammad, berjalan alot, namun tertib dan lancar, masing-masing pihak menyampaikan penafsiran keagamaan mereka. Di akhir acara, Voorzitter Mhd. Moehjiddin, memberikan sambutan, yang diakhiri dengan ayat Alquran: "*Lakoem Di Noe Koem Walijadin.*" ("bagimu agamamu, bagiku agamaku."[18] Di zaman kolonial, kebebasan beragama belum menjadi gagasan yang ramai dibicarakan, namun contoh dialog diatas menunjukkan bahwa kebebasan beragama telah dipraktikkan sebagian tokoh keagamaan

yang difasilitasi pemerintah kolonial Belanda, terlepas dari perlakuan diskriminatif dan kontrol pemerintah terhadap beberapa organisasi-organisasi keagamaan yang dicurigai berpolitik menentang kolonialisme.[19]

Sejak merdeka Agustus 1945, kebebasan beragama langsung menjadi bagian dari pasal Undang-undang Dasar 1945, Pasal 29 (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa; dan (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama-nya masing masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, yang sekarang sudah diamandemen itu. Para perancang pasal ini sudah mengerti perkembangan pemikiran politik dan masalah kebebasan beragama di Indonesia, dalam konteks perdebatan dasar negara yang baru lahir: Negara Islam, Negara Sekuler atau Pancasila. Para pendiri bangsa menyusun dan berdebat mengenai soal ini. Ayat 1 tentang Ketuhanan Yang Maha Esa inilah yang kemudian terus menjadi bahan perdebatan publik, sekaligus menjadikan Indonesia unik dibanding banyak negara lain. Ini menujukkan bahwa negara mengatur kepercayaan keagamaan sehingga problem ateisme dan komunisme yang disederhanakan sebagai ideologi anti-Tuhan oleh sebagian tokoh politik, tidak juga kunjung selesai. Wacana kebebasan beragama masih memarjinalkan dan bahkan menolak komunisme dan ateisme.

Pemikiran Sukarno tentang kebebasan beragama cukup tegas, tapi kebijakannya ambivalen. Suatu saat, Soekarno menyatakan, “Saya mengajak semua orang Indonesia–bukan hanya kaum nasionalis, muslim, Kristiani, Buddha dan mereka yang tanpa agama–untuk memahami zaman di mana kita hidup.. Saya tidak ingin membatasi hak asasi manusia untuk menyebarkan ideologi mereka, orang Islam untuk menyebarkan Islam mereka, orang komunis menyebarkan komunisme mereka. Saya sekadar mengajak dan menekankan, mengingatkan, untuk memahami zaman dimana kita tinggal..”[20] Lebih jauh, Sukarno tidak menyetujui pembedaan mayoritas-minoritas. Orang Kristen juga berkorban demi kemerdekaan. Mereka tidak berkorban untuk disebut minoritas. Setiap orang adalah warga Negara Republik Indonesia.[21] Sukarno menekankan pentingnya Pancasila sebagai hasil kompromi, dan pentingnya kewarganegaraan (*citizenship*) bukan identitas keagamaan mayoritas-minoritas. Terhadap kalangan yang mempejuangkan Negara Islam,

Sukarno berargumen bahwa hanya Pancasila yang dapat menyatukan semua kelompok, dan menjamin kebebasan beragama dan ber-ideologi.

Namun, Sukarno jugalah yang mengeluarkan Peraturan Presiden yang membatasi kebebasan beragama itu, No.1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Menurut peraturan ini, "setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum… untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok agama itu." Pasal 2 ayat 2 menyatakan, "apabila pelanggaran tersebut dalam ayat 1 dilakukan oleh organisasi atau sesuatu aliran kepercayaan, maka Presiden Republik Indonesia dapat membubarkan organisasi itu dan menyatakan organisasi atau aliran tersebut sebagai organisasi aliran terlarang, satu dan lain hal setelah Presiden mendapat pertimbangan dari Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri." Perkataan dan perbuatan yang dianggap menyalahgunakan atau menodai suatu agama yang ada di Indonesia dan dengan maksud agar orang tidak menganut agamapun juga yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa adalah tindakan kriminal yang terkena hukuman penjara maksimal 5 tahun, yang juga masuk kedalam KUHP.

Di zaman Orde Baru, banyak kalangan muslim abangan, menolak Negara Islam karena kebebasan beragama tidak akan terjamin di dalamnya. Atmodarminto, wakil Islam abangan dari Gerakan Indonesia Raya (Gerinda) di Sidang Konstituante 12 November 1957, menulis,

> Usulan Islam sebagai basis negara akan ditolak tiga agama di atas, juga oleh kelompok-kelompok kebatinan, dan oleh agama-agama yang belum diakui seperti Buddha dan Konghucu dan oleh beberapa kelompok politik dan ekonomi… Dalam sejarah ekspansi Islam di Jawa, ketika raja Islam ingin menguasai kerajaan mereka membebaskan semua agama, tapi ketika sudah berkuasa, mereka tidak mentoleransi agama-agama lain di wilayah mereka. Di Jawa Timur, orang-orang Tengger terpaksa pindah ke Gunung Bromo, dan di Jawa Barat, orang Badui dipaksa mengungsi ke Cibeo… Perlakuan keras kerajaan Demak

juga menimpa muslim yang berbeda pendapat. Pangeran Panggung, Pangeran Siti Jenar, dan Kiyai Ageng Pengging, dieksekusi mati.[22]

Karena itu, Atmodarminto berpendapat, diskriminasi agama akan terjadi jika agama tertentu menjadi basis negara. "Jika Islam jadi basis negara, komunisme akan dilarang. "Jika Kongres Ulama Palembang berkuasa, maka pekuburan muslim tidak akan menerima komunis, dan pernikahan mereka akan dibatalkan," Atmodarminto mengakhiri pendapatnya.[23]

Mereka yang menginginkan Negara Islam juga beralasan demi kebebasan beragama dalam pengertian mereka. Bagi sebagian orang Aceh, misalnya, kebebasan beragama berarti kebebasan untuk menerapkan syariat Islam. Sejak 1950an debat itu terus muncul. Daud Beureueh misalnya, menyatakan, "Kami yakin bahwa dasar-dasar Negara Republik tidak menjamin kebebasan beragama, dalam arti yang sebenar-benarnya. Ketuhanan Yang Maha Esa bagi kami hanya sekadar manuver politik. Ketuhanan Yang Maha Esa seharusnya berarti penegakkan syariat Islam. Jika Konstitusi RI menjamin kebebasan beragama, artinya, Islam, maka hukum Islam harus diterapkan di Aceh, yang masyarakatnya 100 persen muslim…"[24]

Contoh pemikir yang lain, yang lebih moderat dari Daud Beureueh, yang menginginkan Negara Islam tapi ingin tetap menjamin kebebasan beragama adalah Muhammad Natsir (1908-1993). Tokoh Masyumi yang eklektik ini, yang sering mengutip filosoper Perancis seperti Ernest Renan dan Alexis de Tocqueville, dan pemikir Pakistan Muhammad Iqbal and Muhammad Ali Jinnah, pada masa Orde Lama dan Orde Baru, menolak sekularisme, *ladiniyah,* karena dalam definisinya itu tidak memberikan tempat pada Tuhan dan agama dalam kehidupan sehari-hari, dan menolak Pancasila karena itu abstrak, samar, dan netral, sehingga tidak memiliki kekuatan penggerak yang nyata bagi kaum muslim. Namun di pihak lain, Natsir berpendapat, Negara Islam harus menjamin toleransi dan kebebasan agama, seperti diajarkan Alquran dan Hadis. Kepercayaan pada Ketuhanan yang Maha Esa tidak boleh dipaksakan kepada siapapun. "Tidak ada paksaan dalam agama". "Ajaklah kepada jalan Tuhanmu dengan bijaksana, pelajaran yang baik, dan

debat yang terbaik." Di tengah kemajemukan kepercayaan, seorang muslim harus mencari kesamaan (*kalimatun sawa*) di dalamnya dan memajukan kesalingpahaman, seperti diperintah Alquran. Lebih jauh, menurut Natsir, toleransi bagi muslim harus dalam bentuk kerja positif. Lebih penting lagi, Natsir menegaskan, "kebebasan beragama bagi muslim adalah sangat berharga. Adalah kewajiban muslim untuk menolong pemeluk agama lain yang menjadi korban persekusi dan membantu mereka yang kebebasan beragamanya tercabut dengan fasilitas agar bisa beribadah menurut cara mereka, dan juga, jika harus, menegakkan hak-hak kebebasan beragama orang lain." Bagi Natsir, ajaran Alquran sangat jelas bagi muslim untuk membela tempat-tempat beribadah dimana nama Tuhan disebut. Dalam Negara Islam yang ia dambakan, Natsir melihat kebebasan beragama dalam konteks persatuan nasional.[25]

Kalangan muslim tidaklah sendirian. Kalangan Gereja Protestan, selain merujuk pada UUD '45, Pancasila, GBHN, Wawasan Nusantara, dan Bhineka Tunggal Ika, dan menekankan Indonesia sebagai bukan negara sekuler, dan bukan pula negara agama, sepakat bahwa konsensus politik itu harusnya menjamin kebebasan beragama untuk menjaga keutuhan bangsa. Untuk mendukung teologi kerukunan beragama, pihak Protestan merujuk kerukunan beragama zaman kerajaan Majapahit, ketika agama Hindu dan agama Buddha memiliki hubungan baik. Ketetapan Majelis Permusyaratan Rakyat No.II/MPR/1978 dan penjelasannya, juga menjadi landasan pijak. "Kebebasan beragama adalah salah satu hak asasi manusia, karena langsung berakar dalam martabat manusia sebagai ciptaan Tuhan. Hak dan kebebasan beragama bukanlah pemberian negara atau golongan."[26] Setelah menilik tiga teori hubungan agama: subordinasi, separasi, dan koordinasi, kalangan Protestan memilih hubungan koordinatif antara agama dan negara dalam suatu negara Pancasila, karena tidak mensubordinasi dan tidak pula memisahkan agama dan negara secara total. Pancasila, menurut penafsiran ini, mengakui hubungan negara dan agama yang setara. Negara memiliki fungsi, otoritas, dan kedaulatan sendiri, begitu pula agama, sehingga tidak ada saling campur tangan ke wilayah lain. Otonomi terbatas ini memungkinkan Negara dan agama melaksanakan fungsinya sebebas dan seefektif mungkin. Dengan demikian, potensi konflik dapat dihindari. Prinsip-prinsip demokrasi juga tercermin karena

kekuasaan terbagi dan terkendali. Menurut mereka, pemisahan total juga tidak mungkin, karena setiap orang di Indonesia adalah beragama, dan sekaligus warga negara. Artinya, tanpa campur tangan langsung, negara memiliki kewajiban-kewajiban keagamaan tertentu, dan tanpa campur tangan langsung, agama memilki kewajiban kenegaraan (*civic duties*) tertentu.

Menurut mereka, kewajiban keagamaan oleh negara termasuk melindungi kebebasan beragama semua agama dan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, berpartisipasi dalam menciptakan dan menjaga kerukunan internal dan eksternal umat beragama, dan membantu pembangunan semua agama secara adil sesuai dengan keterbatasan kuasanya. Di pihak lain, kewajiban-kewajiban sipil agama termasuk mendidik penganut agama untuk menjadi warga negara yang bertanggung jawab, berpartisipasi secara positif dalam pembangunan, melakukan kontrol sosial secara bertanggung jawab, dan membangun landasan spiritual, moral, dan etik bagi pembangunan bangsa sebagai pengamalan Pancasila. Umat Kristen dipanggil untuk menjadi warga yang patuh, seperti dijelaskan dalam Perjanjian Baru dan dipahami Martin Luther dan Jean Calvin. Menurut Calvin, umat Kristen harus menjalankan kewajiban sebagai warga dan sebagai anggota Gereja. [27]

Antara Hak dan Tanggung Jawab

Kebebasan agama sebagai nilai yang mandiri dan kuat, selalu berkaitan dengan hak dan moralitas tanggung jawab. Di Amerika, sosiolog Robert Bellah, ketika bicara tentang kebebasan (*freedom*), menyandingkannya dengan tanggung jawab (*responsibility*) dan otoritas. Kebebasan yang tidak disertai kewajiban akan menjadi totalitarian, seperti halnya pasar yang tanpa regulasi. Otoritas, menurut Bellah, dalam bentuk negara, atau lembaga yang diakui, justru menjadi prasyarat tegaknya kebebasan. [28] Di sana banyak pemikir merujuk pada perintis Protestan Martin Luther misalnya, yang menulis dalam bukunya *Die Freiheit eines Christenmenschen* (Kebebasan Manusia Kristiani, 1520) tentang arti kebebasan dan kewajiban: "*A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.*" Lebih lanjut, bagi Luther, kebebasan adalah cinta, ikatan antara orang beriman dan anugrah cinta Tuhan. Mungkin, ini seperti bertentangan, tapi bagi Luther, memiliki

kebebasan dan berkewajiban adalah satu.[29] Kalangan Gereja Protestan di Indonesia, juga merujuk kepada Luther tentang pentingnya tanggung jawab bersanding dengan kebebasan. Menurut Perjanjian Baru (Genesis 1&2), manusia diciptakan sebagai makhluk bebas, tapi manusia menyalahgunakan kebebasan itu untuk menentang Tuhan. "Kepatuhan tanpa kebebasan adalah perbudakan, dan kebebasan tanpa kepatuhan adalah nafsu".[30] Di sini kita melihat bagaimana kalangan agamawan menjaga hubungan kebebasan dan tanggung jawab keagamaan.

Namun nilai kebebasan hampir dikalahkan oleh nilai harmoni atau kerukunan oleh pemerintahan Soeharto (1966-1998) dan banyak para tokoh politik. Nilai kerukunan diyakini penting bagi ketertiban umum dan stabilitas politik. Nilai pragmatis ketertiban umum ini sering menjadi alasan munculnya masalah-masalah kebebasan. Dan ketertiban umum seperti yang dipahami pihak pengadilan dan desakan kelompok-kelompok penekan ataupun "atas nama masyarakat", atau "umat yang mayoritas", yang abstrak dan *imagined.* Tanpa melakukan penelitian sejauh mana suatu kepercayaan yang berbeda itu terbukti membahayakan ketertiban umum.

Di era Orde Baru, kebebasan beragama lebih terejawantahkan dalam wacana dan kebijakan tentang trilogi kerukunan umat beragama: intra umat beragama, antar umat beragama, dan umat beragama dan pemerintah. Departemen Agama dan wadah-wadah tokoh agama-agama terlibat dalam wacana dan pertemuan antar-agama. Landasan gagasan kebebasan beragama selalu merujuk kepada pasal 29 UUD 1945, dan merujuk kepada teks-teks keagamaan. Konteks politik stabilitas masa Orde Baru sangat mempengaruhi wacana kebebasan beragama sebagai kerukunan di Indonesia. Kebebasan beragama dipahami sepanjang ia terkait dengan kerukunan. Sering ditegaskan dalam pidato-pidato Menteri Agama dan Presiden Soeharto bahwa pemerintah tidak akan campur tangan dalam urusan "teologis" masing-masing agama "yang diakui".[31] Namun kenyataannya, Bahai, Jehovah Witnesses, dan aliran-aliran kepercayaan, terus termajinalkan. Para tokoh agama "resmi" itu, memformulasikan kerukunan agama berdasarkan tafsir teks-teks agama mereka. Formulasi tokoh agama Islam mengenai kerukunan beragama memuat kutipan ayat-ayat Alquran, Hadis, dan Piagam Madinah, Sumpah Pemuda, dan Pancasila. Pembagian Islam

menjadi akidah, ibadah (*mahdha* dan *ghaira mahdhah*), dan muamalah. Kebebasan beragama diposisikan dalam definisi toleransi. Toleransi, atau *tasamuh* (Arab), menurut formulasi ini, adalah "keinginan untuk membiarkan dan sabar terhadap orang lain yang pikiran dan cara hidupnya berbeda, tanpa merusak iman". Seterusnya, "toleransi juga berarti memberikan kebebasan terhadap orang dan kelompok lain untuk beribadah, dan mengatur kehidupan mereka selama tidak bertentangan dengan kondisi stabilitas masyarakat." Definisi ini menunjukkan pembatasan sikap toleransi: iman umat dan kestabilan masyarakat.

Pada level pembatasan inilah kemudian terjadi gesekan-gesekan pemahaman dan praktek antar berbagai kelompok. Untuk konteks Indonesia, mereka menilai capaian kerukunan beragama dari perspektif mereka:a) saling menghargai dan menjaga persatuan sesama muslim, b) kerukunan dengan umat beragama lain. Pada aspek ini, Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama mengeluarkan peraturan-peraturan mengenai penghinaan agama, misi agama, bantuan luar negeri terhadap lembaga agama, pembangunan tempat ibadah, dan perkawinan beda agama.[32] Kebebasan beragama, dari perspektif ini, tidak dipahami sebagai kebebasan untuk mengeritik agama tertentu, menganjurkan keluar agama tertentu atau anti-Tuhan dan anti-agama. Begitu pula, peraturan menyangkut misi agama dan tempat ibadah, berada pada konteks masyarakat penganut agama mayoritas. Perkawinan beda agama, juga dipahami sebagai masalah yang bisa mengganggu keimanan dan harmoni rumah tangga. Kebebasan beragama tidak sepenuhnya bebas beragama atau tidak beragama, mencari pasangan dengan agama apapun secara bebas, atau mendirikan tempat ibadah tanpa ada pengaruh setuju atau tidak setuju penganut agama mayoritas.

Sebagian kalangan Gereja Protestan juga sepakat bahwa konsensus politik itu harusnya menjamin kebebasan beragama untuk menjaga keutuhan bangsa. Lebih jauh, untuk mendukung teologi kerukunan beragama, pihak Protestan merujuk kerukunan beragama zaman kerajaan Majapahit, ketika agama Hindu dan agama Buddha memiliki hubungan baik. Ketetapan Majelis Permusyaratan Rakyat No.II/MPR/1978 dan penjelasannya, juga menjadi landasan pijak.[33] Mereka menekankan bahwa kebebasan dan kerukunan harus seiring. Lebih khusus, mereka menyatakan, mengakui bahwa setiap agama

memiliki dimensi misi atau dakwah, kerukunan seharusnya tidak boleh membatasi aspek misi itu, karena pembatasan berarti merusak elemen penting agama. Di sisi lain, mereka menekankan, misi agama harus dilakukan tanpa kekerasan, intimidasi, persuasi yang salah, dan seterusnya, yang bertentangan dengan ajaran agama itu sendiri. Mengenai pendirian tempat ibadah, pihak Protestan, menyatakan bahwa keberadaan tempat ibadah dan segala fasilitasnya harus dipahami sebagai bagian integral pembangunan keagamaan dan harus didukung pemerintah, dan jangan diperlakukan seolah-olah hanya tergantung pada izin masyarakat di sekitar. Izin mendirikan geraja dipersulit, dan beribadah di rumah-rumah pribadi juga dilarang. Berdasarkan Wawasan Nusantara, mereka berargumen, semua tempat ibadah tidak boleh mendapat kesulitan apapun. Lebih jauh, dengan mengutip dan menafsirkan Perjanjian Baru, pihak Protestan berbicara misi sebagai dialog, persaudaraan dan kesatuan (berbeda dengan keseragaman), dan keseimbangan antara kebebasan dan kerukunan. Berbeda dengan negara sekuler di Barat dan negara komunis di Uni Sovyet (ketika masih ada), negara Pancasila, menekankan kerukunan dan kebebasan sekaligus.

Di Masa Pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono, kebebasan beragama tetap menjadi masalah. Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri RI, No.199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat, menunjukkan ketidakkonsistenan dan keunikan pemahaman kebebasan beragama. Dalam bagian pertama Surat Keputusan itu, dinyatakan: "bahwa hak beragama adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, setiap orang bebas untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, dan dalam menjalankan hak dan kebebasannya setiap orang wajib menghormati hak asasi orang lain dalam tertib kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, serta tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang." Di sini terlihat kebebasan dan ketertiban tidak terpisahkan, dan bahwa pelaksanaan kebebasan dan ketertiban itu harus berdasarkan undang-undang. Pasal dari peraturan presiden Sukarno

tentang larangan "melakukan pernafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu," masih dipertahankan dan bahkan diperkuat.[34] Ini memperlihatkan bahwa pemimpin yang berkuasa tetap ingin menentukan definisi agama dan pemahaman agama yang dianut sebagai yang benar dan berhak diberikan kebebasan, sementara kelompok agama yang dianggap berbeda dengan pemahaman keagamaan yang umum dianut, dalam kasus ini Jemaat Ahmadiyah Indonesia, tidak berhak mendapatkan kebebasan dan bahkan diancam dengan hukuman kriminal.

KESIMPULAN

Sebagai sebuah gagasan dan nilai, kebebasan beragama dapat dipahami secara lebih baik dan dapat diterapkan secara lebih efektif apabila negara dan *civil society* sama-sama memahami ketegangan-ketegangan konseptual antara mana yang otentik dan mana yang modern, mana yang universal dan mana yang partikular, dan mana yang menjadi hak dan mana yang menjadi kewajiban. Ketegangan konseptual ini terkait dengan pandangan ontologis, epistimologis, dan aksiologis para tokoh politik dan agama di Indonesia yang sangat dipengaruhi gagasan-gagasan baik dari luar maupun dari dalam sejarah negeri ini. Sejak lama Indonesia menjadi persinggahan gagasan-gagasan dan peradaban Barat dan Timur, termasuk agama-agama dan ideologi-ideologi, yang diramu secara kreatif secara terus menerus.

Implikasinya adalah, bahwa para penggiat kebebasan beragama, seperti Mas Djohan Effendi dan siapa saja yang sejalan dengannya, memiliki kesempatan untuk terus mereformulasi kebebasan beragama menjadi gagasan yang diterima lebih banyak elemen di dalam pemerintah, termasuk lembaga-lembaga hukum, dan *civil society*. Pemaknaan intoleransi, diskriminasi, dan penodaan agama, misalnya, bisa lebih dicarikan semacam kesepahaman antara para pemegang kebijakan, pemikir, dan aktivis publik. Tidak kalah pentingnya adalah, bahwa gagasan kebebasan beragama tidak akan berkembang sebagai gagasan yang menjadi "*habits of the heart*" (*moeurs libres*, akhlak nurani)[35] semua elemen negara dan masyarakat Indonesia jika

tidak ada komitmen yang sungguh-sungguh untuk terus mengisi dan merawat ruang publik yang bebas dan bertanggung jawab.

Gagasan dan penerapan kebebasan beragam di Indonesia, seperti di Amerika dan negara-negara lain, tidaklah mengambil bentuk yang seragam dan monolitik; dan tidak pula statis. Penekanan pada landasan-landasan yang "otentik" dan "yang lokal" tidak berarti bahwa kebebasan beragama di Indonesia tidak bisa dan tidak boleh belajar dari gagasan-gagasan kebebasan beragama yang "modern", mengikuti perkembangan zaman, dan yang "internasional" dan "universal". Di pihak lain, penekanan pada universalitas dan modernitas kebebasan beragama juga tidak berarti bahwa Indonesia tidak bisa dan tidak boleh memiliki jalannya yang lebih tepat dan lebih dapat diterima oleh sebanyak-banyak warga negara yang hidup dan berjuang di negeri ini. Hal itu juga berarti, harus ada upaya intelektual dan politik secara sungguh-sungguh agar di Indonesia masa depan, agama-agama dan keyakinan apapun memiliki tempat yang semakin bebas, semakin sejajar, dan semakin adil.[]

Catatan:

[1] Kevin Boyle dan Juliet Sheen (eds.), *Freedom of Religion and Belief: A World Report,* "Introduction", 1997, hal.1.

[2] Di tulisan lain, saya memahami kebebasan beragama sebagai nilai yang universal, tapi pemahaman dan pelaksanaannya di Indonesia perlu belajar dari sejarah dunia, sejarah nusantara, dan sejarah Islam. Saya mengkaji kebijakan-kebijakan dan kejadian-kejadian yang berkaitan dengan kebebasan beragama, mulai dari kekerasan fisik, kekerasan psikologis, intoleransi intelektual, diskriminasi sipil berdasarkan keagamaan, diskriminasi terhadap gerakan gerakan marjinal dan yang dianggap baru, keluhan-keluhan individual, fatwa-fatwa, dan peraturan pemerintah yang dianggap diskriminatif. Saya berpendapat bahwa ini semua terkait dengan hambatan-hambatan historis, teologis, politik, sosiologis, dan hermenetik. Muhamad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia", Abd Hakim dan Yudi Latif (eds), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007), hal. 244-281.

[3] William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America* (Ann Arbor, Michigan: Sheridan Books, 2003), hal.1-2.

[4] Djohan Effendi, "Kata Pengantar", Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), xxii.

[5] Misalnya, Budhi Munawar-Rachman, *Islam Pluralis,* op.cit.; Budhi Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007); Nur Achmad (ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), Muhamad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural*

(Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003); Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001); Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, dan Etos Kewirausahaan* (Yogyakarta: Galang Press, 2001); Sukidi Mulyadi, *Teologi Inklusif Cak Nur,* cet.2 (Jakarta: Kompas, 2002); Karlina Helmanita, *Pluralisme dan Inklusifisme Islam di Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya Indonesia & Konrad Adenauer Stiftung, 2004); Sururin (ed.), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005); Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005); Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), 2006); Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika Alquran tentan Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2006); Imam Subhan, *Hiruk Pikuk Wacana Pluralisme di Yogya* (Yogayakarta: Impulse & Penerbit Kanisius, 2007); Syafiq Hasyim (ed.,), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007); Abd Hakim & Yudi Latif (eds), *Bayang-bayang Fanatisisme* (Jakarta: Paramadina, 2007*);* Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusifisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007);Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama= Bebas Pindah Agama: Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Press & JPBooks, 2008); Ali Mustafa Yaqub, *Toleransi Antar Umat Beragama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).

[6] Buku-buku tentang HAM di Indonesia umumnya menyebut dokumen-dokumen berikut: *The International Religious Freedom Act* tahun 1998 (IRFA), dan Deklarasi HAM oleh PBB tahun 1948, dan dokumen-dokumen sebelumnya, seperti Magna Charta (Inggris, 1215), Bill of Rights (Inggris, 1689), *Declaration des Droits de 'l'homme et du Citoyen* (Perancis, 1789), Bill of Rights (AS, 1769), dan *The Four Freedoms* (Roosevelt, AS, 1941).

[7] Dalam bahasa Inggris, *liberty* berasal dari Latin *libertas* yang artinya bebas dari pembatasan, dari keterikatan. Namun kata *freedom* yang berakar *free,* atau *frei* (Jerman), *vrig* (Perancis), berasal dari kata Indo-Eropa *priya,* yang artinya "yang dikasihi". *Freedom* memiliki akar yang sama dengan *friend,* kawan. *Free* dulunya berarti seseorang yang bergabung dengan sebuah suku bangsa yang telah bebas dari segala ikatan keluarga dan hak milik. Jadi, *liberty* lebih berarti "pemisahan", "keterpisahan", "kemandirian", sementara *freedom* mengandung arti "hubungan". Di dalam Kitab Johanes, Yesus berkata: *"Ye shall know the Truth and the Truth shall make you free." "If the son therefore shall make you free, ye shall be free indeed."* David Hackett Fischer, *Liberty and Freedom: A Visual History of America's Founding Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2005), hal. 1-10.

[8] Lihat Elizabeth M. Bucar & Barbra Barnett (eds), *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2005).

[9] Menurut pandangan ini, muslim wajib yakin bahwa Islam adalah satu-satunya yang benar, dengan merujuk pada Surat Ali Imran:19 dan Yunus:32. Dengan landasan ini, seorang Muslim harus mendahulukan agamanya atas semua agama lain, dan mengajak manusia kepada Islam tanpa memaksa siapapun; mereka harus diberi kebebasan memilih keyakinan yang cocok untuk mereka. Seorang Muslim dilarang mengejek kepercayaan orang lain..Khadijah alNabrawy, *Mausu'ah Huquq al-Insan fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Salam, 2006), hal.608-614.

[10] The Universal Declaration of Human Rights, December 10, 1948. www.un.org/overview/rights.html; Cairo Declaration on Human Rights in Islam, August 5, 1990.

[11] Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), hal.180.

[12] Tulisan John Locke, "*A Letter Concerning Toleration*" (1689), menyatakan, bahwa setiap orang adalah orthodox menurut dirinya" ("*everyone is orthodox to himself")*, bahwa toleransi terhadap setiap orang yang berbeda keyakinan sangat sesuai dengan pesan Yesus dan sesuai dengan akal fitrah manusia, dan bahwa kekuasan negara (dalam konteks itu, the British Commonwealth) dan kekuasan gereja berbeda, dan bahwa penggunaan kekerasan (*force*) hanya bisa dilakukan Negara demi menjaga kekerasan. Meskipun Locke tidak menerima atheisme, karena menantang agama, ia menyatakan bahwa "*neither Pagan nor Mahometan, nor Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth because of his religion*". http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm

[13] Roger Williams (1603-1683), teolog asal Inggris yang migrasi ke Amerika, adalah pendukung toleransi agama dan pemisahan agama-Negara yang sangat berpengaruh bagi perjalanan kebebasan beragama di Amerika. Pendapatnya yang populer, antara lain "*God is too large to be housed under one roof*". Seorang Kristen yang taat namun terus mencari, sebagai "*seeker*", dia menegaskan bahwa setiap orang harus bebas berkeyakinan, dan karena itu tidak boleh ada hukuman apapun terhadap perbedaan, pengingkaran, heresy, dan bahkan blasphemy keyakinan. Tulisannya yang paling terkebal, "*The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience* (terbit di London, 1644) mempertegas keyakinannya atas kebebasan berkeyakinan dan pemisahan kekuasaan sipil (civil power) dan gereja (church). http://www.reformedreader.org/rbb/williams/btp.htm

[14] Robert B. Fowler et al, *Religion and Politics in America* (Colorado: Westview Press, 2004), hal.8-14.

[15] Lihat William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America* (Ann Arbor, Michigan: Sheridan Books, 2003).

[16] Lihat Richard John Neuhaus dan Samuel Huntington yang ingin mempertahankan identitas Protestan Amerika dan menolak multikulturalisme, dan lihat Diana Eck, Barbara McGraw dan Nussbaum yang memperjuangkan identitas Amerika yang semakin plural. Semuanya merujuk pada sejarah besar para pendiri bangsa dan dokumen-dokumen yang mereka hasilkan. Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans, 1984); Samuel Huntington, *Who are We? The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster, 2004); Diana L.Eck, *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Now Become the World's Most Religiously Diverse Nation* (New York: HarperCollins, 2001); Barbara A. Mcgraw & Jo Renee Formicola (eds.), *Taking Religious Pluralism Seriously: Spritual Politics on America's Sacred Ground* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2005); Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Reliigous Equality* (New York: Basic Books, 2008).

[17] Het Departement van Binnenlandsch-Bestuur, *Mohammedaansch-Inlandsche Zaken* (Batavia: Drukkerij Ruygrok & Co., 1920),hal.6-7.

[18] Comite Moenazarah, *Officieel Verslag Debat antara Pembela Islam dan Ahmadijah Qadian*, hal. 1-135.

[19] Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta, LP3ES, 1986).

[20] Soekarno, "Negara Nasional dan Tjita-tjita Islam" (1953), dalam Feith dan Castles, hal. 164-170.

[21] Soekarno, hal.169.

[22] Atmodarminto, "Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante", dalam Feith and Castles, 192-196..

[23] Atmodarminto, "Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam

Konstituante", dalam Feith and Castles, 192-196..

[24] Daud Beureuh, dalam Alibasjah Talsya, Sedjarah dan Dokumen-dokumen Pemberontakan Aceh (Djakarta: Penerbit Kusuma, tanpa penerbit), dalam Feith dan Castles, hal. 211-213.

[25] M. Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Media Da'wah, 2001), hal.195-218; M. Natsir, "Keragaman Hidup Antar-Agama", in *Hikmah,* VII, Februari 1954, diterbitkan ulang di M. Natsir, *Capita Selekta, II* (Djakarta: Pustaka Pendis, 1957), hal.225-229, di dalam Feith & Castles, *Indonesian Political Thinking 1945-1965,* hal.219-221.

[26] Guidelines of Harmonious Life of Religious Communities according to the Protestant Point of View", Ibid., hal.82.

[27] Ibid., hal.110-115.

[28] Robert N. Bellah, "Freedom, Coercion, and Authority", Robert N. Bellah & Steven M. Tipton (eds),*The Robert Bellah Reader* (Durham & London: Duke University Press, 2006), hal. 410-420.

[29] Lihat

[30] Ibid, hal. 99-109.

[31] Misalnya Tarmizi Taher, "Harmonious Life of Religious Communities in Indonesia", dalam Departemen Agama RI, *The Theological Frame of Harmonious Life of Religious Communities in Indonesia"*, (Jakarta: Depag RI, 1997), hal.15-19.

[32] "Guidelines of Harmonious Life of Religious Communities according to Islamic Teachings", dalam *the Theological Frame,* hal.65-69.

[33] Guidelines of Harmonious Life of Religious Communities according to the Protestant Point of View", Ibid., hal.82.

[34] Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri dalam Negeri Republik Indonesia, No.3 Tahun 2008 Tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat.

[35] Sebuah frasa yang digunakan Alexis de Tocqueville untuk bangsa Amerika yang dikunjunginya pada abad ke-19. Juga oleh Robert Bellah dan kawan-kawan. Lihat Alexis de Tocqueville, *De La Démocratie en Amerique,* 2 vols. (Paris, 1835);ed. J.P. Mayer (Paris, 1961), vol.I, hal.300. Teks bahasa Inggrisnya, Democracy in America, ed. E.J. Mayer dan Max Lener (New York, 1966), hal.264. Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan Di Era Reformasi

• *Siti Musdah Mulia*

Pengantar

Wacana kebebasan beragama sesungguhnya sudah berkembang sejak bangsa ini akan diproklamirkan tahun 1945 silam, bahkan jauh sebelum itu. Melalui Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), wacana ini hangat diperdebatkan *founding fathers*, khususnya dalam perumusan pasal 29 UUD 1945. Setua persoalan ini muncul, masalah kebebasan beragama memang tidak pernah tuntas diperdebatkan hingga sekarang.

Semula, rancangan awal pasal 29 dalam UUD 1945 BPUPKI berbunyi: "Negara berdasar atas ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Lantas diubah lewat keputusan rapat PPKI, 18 Agustus 1945 menjadi: "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Rumusan ini menghilangkan tujuh kata (dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya), yang justru dipandang prinsipil bagi kalangan Islam. Rumusan inilah yang dipakai dalam konstitusi Indonesia hingga sekarang dan tidak mengalami perubahan meski telah empat kali mengalami amandemen: 1999, 2000, 2001, dan 2002.

Itu tidak berarti tidak ada usaha serius dari sebagian kalangan Islam untuk mengubah prinsip dasar pasal tersebut. Rekaman perdebatan di sidang-sidang MPR era Reformasi membuktikan dengan jelas dinamika usaha-usaha tersebut. Rapat-rapat PAH I BP MPR tahun 2000 mencatat ada tiga opsi usulan fraksi-fraksi MPR berkaitan dengan pasal 29 tadi. Pertama, mempertahankan rumusan pasal 29 sebagaimana adanya tanpa perubahan apapun; kedua,

mengubah ayat 1 pasal 29 dengan memasukkan "tujuh kata" dalam Piagam Jakarta ke dalamnya seperti rumusan hasil sidang BPUPKI 1945; dan ketiga, berusaha mengambil jalan tengah dari kedua usulan tersebut, yakni dengan menambahkan satu ayat lagi dari pasal 29 tersebut dengan redaksi yang beragam, di antaranya: "Penyelenggara Negara tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai, norma-norma, dan hukum agama" (diusulkan oleh Partai Golkar); "Negara melarang penyebaran faham-faham yang bertentangan dengan Ketuhanan Yang Maha Esa" (diusulkan oleh PPP); dan "Tiap pemeluk agama diwajibkan melaksanakan ajaran agamanya masing-masing" (diusulkan oleh Partai Reformasi).

Menarik pula dicatat di sini bahwa perdebatan di MPR tentang pasal 29 itu mencakup juga soal pengertian kepercayaan. Sejumlah fraksi di MPR seperti fraksi Partai Demokrasi Indonesia, fraksi Bulan Bintang mengusulkan untuk menghapuskan kata-kata "kepercayaan itu" dari rumusan yang ada karena dianggap membingungkan. Hasil perdebatan panjang di MPR untuk amandemen UUD 1945 menyimpulkan, pasal 29 akhirnya diputuskan untuk tetap kembali pada rumusan semula seperti ditetapkan dalam sidang PPKI.

Maka tidak berlebihan untuk mengatakan, di Tanah Air masalah kebebasan beragama adalah masalah yang rumit dan kompleks. Tidak hanya dalam rumusan regulasinya tetapi juga dalam pelaksanaannya di lapangan. Sejarah mencatat, ribuan orang menjadi korban kekerasan agama sepanjang periode dari Orde lama hingga Orde Reformasi, baik oleh negara maupun masyarakat sipil.

Setidaknya terdapat tiga ranah masalah yang muncul dalam problem rumit isu kebebasan beragama. *Pertama,* ranah negara dengan berbagai aparaturnya (pemerintah, polisi, pengadilan, dll); *kedua,* ranah hukum. Terkait isu kebebasan beragama, isu-isu hukum yang muncul di antaranya tentang penyiaran agama, bantuan asing, pendirian rumah ibadah, pendidikan keagamaan, dan perda-perda bernuansa syariat Islam. *Ketiga*, ranah masyarakat sipil. Di level ini tantangan paling serius adalah menguatnya arus gerakan islamisme, tidak hanya di pusat tapi juga di daerah. Selain itu, patut juga dipertimbangkan peran media dan ormas-ormas dalam membangun karakter masyarakat yang lebih toleran.

KEBEBASAN BERAGAMA DI ERA ORDE BARU

Selama 32 tahun masa kekuasaannya, rezim Orde Baru memang seperti nyaris sempurna melakukan intervensi terhadap kehidupan beragama di tanah air. Intervensi ini setidaknya mengambil tiga bentuk. Pertama, campur tangan negara terhadap keyakinan dan kehidupan keberagamaan warga. Rezim banyak melakukan pelarangan terhadap buku, perayaan atau kelompok keagamaan tertentu yang dinilai bisa mengganggu dan melakukan perlawanan atas kekuasaannya. Selama dua tahun masa awal kekuasaannya, Orde Baru telah melarang lebih dari seratus aliran kepercayaan atau kebatinan yang berhaluan kiri.

Namun begitu, tidak berarti masalah kebebasan beragama tidak memiliki payung konstitusi yang kukuh. Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 jelas menegaskan masalah ini: (1) "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa." (2). "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."

Ini senafas dengan isi Deklarasi Universal PBB 1948 tentang HAM, pasal 18, yakni: "Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani, dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadah dan manaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri." Menarik bahwa konstitusi Indonesia lebih dahulu memuat soal jaminan kebebasan beragama daripada Deklarasi HAM. Itulah sebabnya, mengapa Indonesia bisa dengan mudah menerima deklarasi tersebut.

Untuk menunjang pelaksanaan pasal 29 (2) UUD 1945 itu pemerintah kemudian mengeluarkan UU No. 1/PNPS/1965 tentang pencegahan penyalahgunaan dan atau penodaan agama yang dikukuhkan oleh UU No. 5/1969 tentang pernyataan berbagai Penetapan Presiden dan Peraturan Presiden sebagai Undang-Undang. Pasal 1 menyebutkan, "Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dikungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu; penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama".

Sepintas, aturan hukum tersebut cukup netral, yakni sekadar mengingatkan warga negara untuk bersikap hati-hati melemparkan tuduhan yang menodai komunitas agama, seperti melontarkan sebutan "kafir". Artinya, aturan itu berlaku umum bagi segenap komunitas agama dan kepercayaan atau komunitas penghayat. Akan tetapi, ketetapan yang dikeluarkan oleh Presiden Sukarno di awal Januari 1965 itu, dan kemudian dukukuhkan oleh pemerintah Soeharto pada 1969, membawa implikasi luas dalam kebebasan beragama di Indonesia pada masa-masa berikutnya. Penetapan itu justru digunakan sebagai legimitasi untuk "mengamankan" agama-agama resmi yang diakui Negara (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha) terhadap tindakan penyimpangan dan penistaan dari kelompok-kelompok agama atau kepercayaan lain. Bahkan dijadikan pula alat untuk mengamankan stabilitas kekuasaan negara. Kondisi inilah yang membahayakan kehidupan beragama, yakni agama dijadikan alat politik bagi penguasa. Mulailah terjadi politisasi agama untuk kepentingan penguasa.

Dalam perkembangan berikutnya, pemerintah mengeluarkan kebijakan baru mendukung kebebasan beragama melalui TAP MPR tahun 1998 No. XVII tentang HAM yang mengakui hak beragama sebagai hak asasi manusia sebagai tertera pada pasal 13: "Setiap orang bebas memeluk agama masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Ketentuan ini sejalan dengan rumusan yang terdapat dalam UUD 1945.

Selanjutnya hak beragama ini diakui sebagai hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun (non-derogable) sebagaimana dinyatakan dalam TAP MPR No. XVII tahun 1998, bab X mengenai Perlindungan dan Pemajuan HAM, pasal 37: "Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikirangi dalam keadaan apapun (non-derogable)."

Bentuk intervensi kedua Orde Baru adalah melalui pendefinisian "agama resmi" dan "tidak resmi". Dengan cara ini Orde Baru mengontrol kelompok keagamaan lain di luar "agama resmi" yang dianggap membahayakan kekuasaannya melalui tangan agama-

agama resmi. Ini membuktikan bahwa di masa-masa itu negara ingin menjadikan agama-agama resmi sebagai perpanjangan tangan kekuasaan.

Pendefinisian ini muncul dalam bentuk keluarnya Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/1978 yang antara lain menyebutkan: Agama yang diakui pemerintah, yaitu Islam, Katolik, Kristen/Protestan, Hindu, dan Buddha. Kelompok-kelompok yang jelas menjadi korban adalah kelompok-kelompok kepercayaan Sunda Wiwitan di Cigugur, Kuningan, komunitas Parmalim di Medan, komunitas Tolotang di Sulawesi Selatan, dan komunitas Kaharingan di Kalimantan.

Pada saat yang sama kehadiran UU No. 1/PNPS/1965 tentang pencegahan penyalahgunaan dan atau penodaan agama yang dikukuhkan UU No. 5/1969, jelas menguntungkan arus mainstream dalam agama-agama resmi untuk mengontrol tumbuhnya kelompok "pembaru" dalam tubuh mereka, yang mungkin juga bisa mengganggu kekuasaan Orde Baru.

Tidak heran jika kemudian muncul lembaga-lembaga seperti MUI, WALUBI, PGI, KWI dan HINDUDHARMA. Kelompok-kelompok inilah yang diberi wewenang mengontrol bentuk-bentuk kegiatan dan tafsir keagamaan di masyarakat. Kemurnian dan kesahihan tafsir yang benar pada gilirannya akan dijadikan dalih untuk mengontrol dan mengendalikan sejauhmana praktik-praktik keagamaan yang dijalankan seorang individu atau kelompok masyarakat menyimpang atau tidak dari garis-garis pokok ajaran keagamaan atau dikatakan sebagai induk agama.

Dalam Islam misalnya, kasus penyimpangan terhadap tafsir mayoritas ditunjukkan dalam kasus Ahmadiyah. Di beberapa daerah, hak-hak mereka dibatasi, mulai dari soal membangun tempat ibadah hingga ke persoalan ibadah haji. Bahkan di Lombok, Tasikmalaya, dan Kabupaten Kuningan, Jawa Barat, mereka mengalami pengusiran dan pengrusakan pemukiman dan tempat-tempat ibadah mereka. Dengan pola intervensi ini tak heran berbagai varian dalam kelompok-kelompok keagamaan tidak muncul ke permukaan. Yang mampu bertahan adalah yang mampu menyiasati kekuasaan Orde Baru. Sebut saja kehidupan kelompok sempalan seperti Darul Hadis Islam Jamaah yang dianggap menyimpang dari arus *mainstream*. Dengan mendukung partai penguasa dan mengubah nama menjadi

Lemkari (Lembaga Karyawan Islam) atau LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia), kelompok ini mampu bertahan sampai hari ini. Ini berbeda dengan yang dialami Darul Arqam. Kelompok tersebut dinyatakan sebagai kelompok "terlarang".

Sementara pola intervensi yang terakhir adalah proses kolonisasi agama-agama mayoritas terhadap kelompok kepercayaan atau agama-agama lokal sebagai dampak dari kebijakan dari pendefinisian "agama resmi". Beberapa kelompok seperti komunitas Sunda Wiwitan, Parmalim, Tolotang, dan Kaharingan menjadi target dari kolonisasi agama resmi melalui islamisasi atau kristenisasi.

Sistuasi ini mendapat legitimasi hukum dengan dirilisnya TAP MPR No. II/MPR/1998 tentang GBHN. Pada penjelasan tentang Agama dan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (TYME) menyebutkan (butir 6): Penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dibina dan diarahkan untuk mendukung terpeliharanya suasana kerukunan hidup bermasyarakat. Melalui kerukunan hidup umat beragama dan penganut kepercayaan kepada TYME terus dimantapkan pemahaman bahwa kepercayaan terhadap TYME adalah bukan agama dan oleh karena itu pembinaannya dilakukan agar tidak mengarah pada pembentukan agama baru dan penganutnya diarahkan untuk memeluk salah satu agama yang diakui oleh Negara. Pembinaan penganut kepercayaan terhadap TYME merupakan tanggung jawab pemerintah dan masyarakat.

Jelas sekali bahwa Surat Edaran menteri dan TAP MPR di atas bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang terkandung dalam UUD 1945. Prinsip UUD 1945 semestinya hanya memberikan kewenangan kepada pemerintah mengambil langkah melalui perundang-undangan untuk mengatur agar kebebasan beragama serta kebebasan mengamalkan ajaran agama dan berdakwah jangan sampai mengganggu keserasian dan kerukunan hidup beragama yang dikhawatirkan akan membahayakan stabilitas politik dan kesinambungan pembangunan, bukan membatasi definisi dan jumlah agama.

Jaminan Konstitusi dan Perundang-undangan

Secara terperinci jaminan kebebasan beragama dan/atau berkeyakinan dapat kita simak pada sejumlah kebijakan sebagaimana tersebut di bawah ini:

1. UUD 1945 Pasal 28 E, ayat (1): Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya. Ayat (2): Setiap orang berhak atas kebebasan menyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya.
2. UUD 1945 Pasal 29, ayat (2): Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
3. UU No. 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil Politik Pasal 18 ayat (1): Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup untuk menjalankan agama atau kepercayaan dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran. Pasal 18 ayat (2): Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.
4. UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM Pasal 22 ayat (1): Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pasal 22 ayat (2): Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
5. UU No. 1/PNPS/1965, jo. UU No. 5/1969 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, pada penjelasan Pasal 1 berbunyi: "Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khonghucu (Confucius). Hal ini dapat dibuktikan dalam sejarah perkembangan agama di Indonesia. Karena 6 macam Agama ini adalah agama-agama yang dipeluk hampir seluruh penduduk Indonesia, maka kecuali mereka mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 UUD juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan seperti yang diberikan oleh pasal ini". Namun perlu dicatat bahwa penyebutan ke-6 agama tersebut tidaklah bersifat pembatasan yang membawa implikasi pembedaan status hukum tentang agama yang diakui melainkan

bersifat konstatasi tentang agama-agama yang banyak dianut di Indonesia. Hal ini diperjelas oleh penjelasan UU itu sendiri yang menyatakan bahwa, “Ini tidak berarti bahwa agama-agama lain seperti Yahudi, Zarasustrian, Shinto, Taoism di larang di Indonesia. Mereka mendapat jaminan penuh seperti yang diberikan pasal 29 ayat (2) dan mereka dibiarkan adanya…”.

Sementara itu berdasarkan dari yang tersirat di Pasal 70 UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM dan tersurat dalam UU No. 12 Tahun 2005, Pasal 18 ayat (3) Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik, maka pemerintah dapat mengatur/membatasi kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan melalui Undang-Undang. Elemen-elemen yang dapat dimuat di dalam pengaturan tersebut antara lain:

1. Restriction for the Protection of Public Safety (Pembatasan untuk Melindungi Masyarakat). Pembatasan kebebasan memanifestasikan agama di publik dapat dilakukan pemerintah seperti pada musyawarah keagamaan, prosesi keagamaan dan upacara kematian dalam rangka melindungi kebebasan individu-individu (hidup, integritas, atau kesehatan) atau kepemilikan.
2. Restriction for the Protection of Public Order (Pembatasan untuk Melindungi Ketertiban Masyarakat). Pembatasan kebebasan memenifestasikan agama dengan maksud menjaga ketertiban umum, antara lain keharusan mendaftar badan hukum organisasi keagamaan masyarakat, mendapatkan ijin untuk melakukan rapat umum, mendirikan tempat ibadah yang diperuntukkan umum. Pembatasan kebebasan menjalankan agama bagi narapidana.
3. Restriction for the Protection of Public Health (Pembatasan untuk Melindungi Kesehatan Masyarakat). Pembatasan yang diijinkan berkaitan dengan kesehatan publik dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada pemerintah melakukan intervensi guna mencegah epidemi atau penyakit lainnya. Pemerintah diwajibkan melakukan vaksinasi, pemerintah dapat mewajibkan petani bekerja secara harian untuk menjadi anggota Askes guna mencegah penularan penyakit TBC. Bagaimana pemerintah harus bersikap seandainya ada ajaran agama tertentu yang melarang diadakan transfusi darah atau melarang penggunaan helm pelindung kepala. Contoh yang agak ekstrem adalah praktik

mutilasi terhadap kelamin perempuan dalam adat-istiadat tertentu di Afrika.

4. Restriction for the Protection of Morals (Pembatasan untuk Melindungi Moral Masyarakat). Untuk justifikasi kebebasan memenifestasikan agama atau kepercayaan yang terkait dengan moral dapat menimbulkan kontroversi. Konsep moral merupakan turunan dari berbagai tradisi keagamaan, filsafat, dan sosial. Oleh karena itu, pembatasan yang terkait dengan prinsip-prinsip moral tidak dapat diambil hanya dari tradisi atau agama saja. Pembatasan dapat dilakukan oleh Undang-Undang untuk tidak disembelih guna kelengkapan ritual aliran agama tertentu.
5. Restriction for the Protection of The (Fundamental) Rights and Freedom of Others. (Pembatasan untuk Melindungi Kebebasan Mendasar dan Kebebasan Orang Lain).
    a. *Proselytism* (Penyebaran Agama). Dengan adanya hukuman terhadap tindakan *proselytism*, pemerintah mencampuri kebebasan seseorang di dalam memanifestasikan agama mereka melalui aktivitas-aktivitas misionaris dalam rangka melindungi agar kebebasan orang lain untuk tidak dikonversikan.
    b. Pemerintah berkewajiban membatasi manifestasi dari agama atau kepercayaan yang membahayakan hak-hak fundamental dari orang lain, khususnya hak untuk hidup, kebebasan, integritas fisik dari kekerasan, pribadi, perkawinan, kepemilikan, kesehatan, pendidikan, persamaan, melarang perbudakan, kekejaman dan juga hak kaum minoritas.

Merujuk dasar-dasar tersebut di atas, dalam perspektif HAM hak kebebasan beragama atau berkeyakinan ini dapat disarikan ke dalam delapan komponen, yaitu:

1. Kebebasan Internal. Setiap orang memunyai kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri termasuk untuk berpindah agama atau kepercayaannya.
2. Kebebasan Eksternal. Setiap orang memiliki kebebasan, secara individu atau di dalam masyarakat, secara publik atau pribadi, untuk memanifestasikan agama atau kepercayaannya di dalam

pengajaran, pengalamannya dan peribadahannya.

3. Tidak ada Paksaan. Tidak seorang pun dapat menjadi subyek pemaksaan yang akan mengurangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau kepercayaan yang menjadi pilihannya.
4. Tidak Diskriminatif. Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau berkepercayaan semua individu di dalam wilayah kekuasaan tanpa membedakan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa dan keyakinan, politik atau pendapat, penduduk asli atau pendatang, asal-usul.
5. Hak dari Orang Tua dan Wali. Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua, dan wali yang sah (jika ada) untuk menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai dengan keyakinannya sendiri.
6. Kebebasan Lembaga dan Status Legal. Aspek yang vital dari kebebasan beragama atau berkeyakinan, bagi omunitas keagamaan untuk berorganisasi atau berserikat sebagai komunitas. Oleh karena itu, komunitas keagamaan mempunyai kebebasan dalam beragama atau berkeyakinan, termasuk di dalamnya hak kemandirian di dalam pengaturan organisasinya.
7. Pembatasan yang diijinkan pada Kebebasan Eksternal. Kebebasan untuk memanifestasikan keagamaan atau keyakinan seseorang hanya dapat dibatasi oleh undang-undang dan kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban public, kesehatan atau kesusilaan umum atau hak-hak dasar orang lain.
8. Non-Derogability. Negara tidak boleh mengurangi kebebasan beragama atau berkeyakinan dalam keadaan apa pun.

Agama dan Prinsip Toleransi serta Kebebasan Beragama

Tidak hanya dalam konstitusi, prinsip kebebasan dan toleransi beragama juga berakar dalam tradisi agama dan kepercayaan. Pada tradisi Islam, misalnya, prinsip-prinsip tersebut ditegaskan dalam Alquran dan Hadis, termasuk dalam kitab fikih, tafsir, dan bukti sejarah keislaman. Dalam Alquran prinsip-prinsip tersebut termuat dalam QS. Al-Baqarah, 2: 256 (tidak ada paksaan dalam beragama); Yunus: 99 (larangan memaksa penganut agama lain memeluk Islam);

Ali Imran, 64 (himbauan kepada ahli kitab untuk mencari titik temu dan mencapaai "*kalimatun sawa*'"); al-Mumtahanah: 8-9 (anjuran berbuat baik, berlaku adil, dan menolong orang-orang non-Muslim yang tidak memusuhi dan mengusir mereka). Dalam tradisi fikih, prinsip ini termuat dalam konsep "maqashid al-syariah": kebebasan untuk hidup (*hifz al-nafs*); kebebasan beropini dan berpendapat (*hifz al-'aql*); menjaga kelangsungan hidup (*hifz al-nasl*); kebebasan memiliki properti (*hifz al-mal*); kebebasan beragama (*hifz al-din*).

Dalam tradisi Katolik dan Protestan, prinsip ini terdapat Kitab Galatia: Kasihilah sesama manusia seperti kamu mengasihi diri sendiri, Injil Matius 22: 37-40 (Hukum Kasih), atau dalam Advent–Matius 7: 12-Advent: "Apa yang kamu kehendaki supaya orang lain perbuat padamu, perbuatlah demikian juga, karena inilah isi kitab hukum Taurat dan kitab para nabi.

Begitu juga dalam tradisi Hindu, dalam Tri Hita Karana (Parahyangan, Pawongan, Pelemahan), Tat Twam Asi (Aku adalah Kau, Kau adalah aku); Buddha dalam kitab Falisuta dan Kalamasuta (jangan mencela agama lain karena dengan mencela agama lain, berarti telah mencela atau mengubur agamanya; Khonghucu dalam ajaran "di empat penjuru lautan, semua manusia bersaudara".

Sementara itu dalam tradisi kepercayaan dan komunitas lokal, prinsip-prinsip ini memiliki akar kuat. Misalnya petuah Ura'ngi Rua, Kaluppai Rua (ingatlah kejahatan kepada orang lain dan ingat kebaikan orang-orang kepadamu serta lupakanlah kebaikanmu kepada orang lain serta lupakanlah kejahatan orang kepadamu dalaam falsafah Bugis-Makasar atau "to kamase-kamase" (saling mengasihi sesamaa manusia) dalam tradisi komunitas Kajang.

Sepuluh Tahun Reformasi: Tantangan dan Peluang Kebebasan Beragama

1. Perspektif Hukum

UUD 45 dalam sistem hukum di Indonesia dikenal sebagai sumber dari segala sumber hukum yang menjadi turunannya. Adapun tingkatan hukum di Indonesia setelah UUD 45 adalah: Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, dan Peraturan Daerah. Dalam sistem hukum global Indonesia banyak juga meratifikasi berbagi kovenan Internasional seperti Kovenan Internasional Hak

Sipil dan Politik lewat UU 12/2005. Dalam masa reformasi UUD 45 paling tidak telah mengalami empat kali amendemen, sungguh sebuah masa perubahan yang sangat cepat dalam hukum di Indonesia.

Banyak sekali produk hukum yang lahir dalam masa reformasi dihasilkan sebagai produk kontestasi etno-politik dari berbagai kelompok masyarakat baik di tingkat pusat maupun daerah. Reformasi berjalan dengan berbagai upaya legislatif mengisi ruang hukum Negara Indonesia dengan berbagai produk hukum. Bercampur dengan situasi politik dan ekonomi Negara dan berbagai agenda kepentingan lainnya reformasi telah menghasilkan sejumlah produk hukum, mulai dari UU sampai dengan Peraturan Daerah. Sangat disayangkan, sejumlah produk hukum atau peraturan yang ada menimbulkan ketegangan di masyarakat dan tumpang tindih bahkan ada juga yang melihat sebagai produk-produk multitafsir. Sebut saja Undang-undang Perlindungan Anak tahun 2002, Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003, Undang-undang Administrasi Kependudukan 2006, Keputusan Presiden No. 11/2003 tentang penerapan Syariat Islam di Aceh, Peraturan Daerah (Perda) tentang penerapan Syariat Islam di beberapa daerah, PBM No. 8/9 Tahun 2006 dll.

Berikut beberapa situasi ragam aksi kekerasan dan pemaksaan kehendak berdasarkan tafsir kelompok tertentu terjadi di bumi pertiwi ini, yang terjadi baik dilakukan kelompok masyarakat maupun pemerintah ;

1. Perda-perda bernuansa Syariat Agama. Misalnya, di kabupaten Cianjur, beberapa kabupaten maupun kotamadya Sumatera Barat, Gowa, Maros dll. ada peraturan daerah mengharuskan semua pegawai pemerintahan maupun siswa sekolah untuk mengenakan pakaian muslim. Beberapa penduduk mengatakan bahwa pihak berwenang mencampuri urusan pribadi mereka. Bahkan praktik-praktik agama Islam yang lebih ketat memberikan waktu untuk para pegawai untuk menjalankan salat berjamaah. Contoh lain adalah munculnya Rancangan Perda (raperda) Kota Injil di Monokwari Papua.
2. Kaum perempuan di Tangerang mengalami pembatasan dalam ruang publik setelah keluarnya Perda No 8 tahun 2005. Terjadi pembatasan aktivitas perempuan di waktu malam hari. Dan peristiwa penangkapan seorang perempuan buruh pabrik menjadi

bukti bahwa peraturan yang ada sangat diskriminatif dan membatasi hak ekonomi kaum perempuan untuk bekerja mencari nafkah.

3. Penerapan UU Perlindungan Anak 2002 telah memenjarakan 3 orang perempuan di Indramayu, Jawa Barat yang ditangkap pada 13 Mei 2005 dengan alasan berusaha menarik anak-anak muslim masuk Kristen. Para perempuan tersebut ditangkap setelah anggota komunitas mengeluhkan bahwa pada saat dilakukannya program sekolah Minggu di rumah mereka, mereka memberikan kotak pensil dan kaos kepada para pengunjung, termasuk anak-anak muslim.
4. Organisasi keagamaan asing harus mendapatkan ijin dari Departemen Agama untuk memberikan jenis bantuan apapun (baik dalam bentuk bantuan itu sendiri, personil, maupun keuangan) kepada kelompok-kelompok keagamaan di dalam negeri. Walaupun pada umumnya pemerintah tidak melaksanakan persyaratan ini, beberapa kelompok Kristen menyatakan bahwa pemerintah menerapkannya lebih sering kepada kelompok minoritas daripada kepada kelompok mayoritas muslim.
5. Peraturan bersama 2 Menteri. Sebelum dan sesudah adanya PBM no 9 dan 8 2006 terjadi aksi penutupan rumah ibadah Kristiani terjadi secara serentak dan terencana. Dalam beberapa kejadian terjadi aksi kekerasan yang terjadi di depan aparat keamanan pemerintah dan ada kesan pembiaran terhadap aksi kekerasan, terjadi dalam aksi penutup tiga gereja di Perumahan Jatimulya, Bekasi (sampai tulisan ini dibuat aksi ketidakadilan masih terjadi, pembongkaran rumah ibadah oleh pemerintah kabupaten Bekasi).
6. Pada tanggal 8 Maret 2007, 200 anggota FPI dan Forum Betawi Rempug, menyerang Sekolah Tinggi Theologia Injili Arastamar di Jakarta Timur yang menuntut agar sekolah tersebut ditutup karena merasa terganggu dengan kegiatan mahasiswa juga menyatakan bahwa sekolah tersebut ilegal walaupun terdapat fakta bahwa sekoah tersebut memiliki ijin.
7. Aksi anarkis dilakukan FPI pada saat hari lahirnya Pancasila 1 Juni 2008 di Monas. Dalam suasana semangat kabangsaan yang ada, peristiwa kekerasan terjadi hanya karena perasaan tidak suka. Sungguh sebuah keadaan yang memalukan dalam negara Pancasila.

Demikian hanya beberapa contoh kecil ragam persoalan yang terjadi seputar kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Politik Hukum Negara Indonesia

Dalam refleksi sepuluh tahun reformasi terhadap situasi kebebasan beragama dan berkeyakinan seharusnya politik hukum Indonesia menjadi jawaban atas negara kesatuan Indonesia dengan Pancasila sebagai falsafah hidup bersama. Bagaimana arah politik hukum kembali kepada situasi pembangunan negara oleh bapak bangsa, bahwa kesatuan bangsa menjadi dasar pertama dalam mengisi kemerdekaan.

Memang dalam beberapa kejadian aksi kekerasan yang dilakukan sekelompok masyarakat pemerintah melalui aparat kepolisian telah melakukan tindakan yang tepat dengan menangkap dan memproses secara hukum para pelaku. Namun tindakan tersebut tidak secara konsisten dilakukan di berbagai tempat. Artinya kebijakan keamanan sangat bergantung dengan situasi politik di suatu daerah. Tentu hal ini akan sangat memprihatinkan bila terus terjadi.

Bagaimana umat beragama di Indonesia hidup berdampingan? Pertama, harapannya tentunya pemerintah sebagai pelaksana jalannya roda pemerintahan dapat secara konsisten menjabarkan UUD 1945 melalui berbagi peraturan yang berada di bawah UUD '45 sehingga berbagai produk hukum yang dihasilkan dan bertentangan dengan UUD '45 dapat dibatalkan keberadaannya. Kedua, negara dalam hal ini pemerintah bertanggung jawab terhadap perlindungan kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai bentuk pengakuan adanya persamaan hak bagi seluruh warga Indonesia. Ketiga, mendorong para pemuka agama mulai dari tingkat pusat sampai daerah membuka ruang dialog dalam merespon berbagai fenomena kehidupan reformasi yang terus berjalan.

Menurut W Cole Durham, Jr (1996), penghapusan diskriminasi menuju kemerdekaan beragama dan berkeyakinan membutuhkan beberapa prasyarat, antara lain 1) Pengakuan dan penghormatan atas pluralisme; 2) Stabilitas ekonomi; 3) Pemerintahan dengan legitimasi yang kuat; 4) Kelompok-kelompok masyarakat mempunyai cara pandang yang positif atas perbedaan satu sama lain.

Mengutip MM Billah, "Mengapa iklim kebebasan beragama

sulit untuk diwujudkan di Indonesia?" Billah memberikan gambaran paling tidak ada dua faktor yang berpeluang besar menyebabkan kesulitan tersebut, yaitu: krisis peranan dan krisis kesadaran. Krisis peranan hampir sepenuhnya menjadi tanggung jawab pemerintah, meskipun sedikitnya krisis ini menyentuh seluruh lapisan masyarakat. Krisis dimaksud adalah tanggung jawab untuk berperan aktif merealisasikan undang-undang yang telah ada dan dirasa cukup mapan menjamin kebebasan beragama di Indonesia. Bahkan, tanpa ikut menandatangani HAM sekalipun, pada dasarnya undang-undang Negara Indonesia terkait masalah kebebasan beragama sudah cukup memadai jika tidak ada penafsiran-penafsiran yang menyimpang. Krisis peranan pada gilirannya menuntut kesadaran, baik kesadaran pemerintah maupun kesadaran masayarakat. Pemerintah mestinya menyadari peranan objektif mereka begitu penting untuk mengatasi masalah kebebasan beragama di negeri ini, bukan malah menjadi kekuatan baru untuk membelenggu kebebasan tersebut. Sebaliknya, masyarakat juga harus lebih menyadari bahwa kebebasan beragama merupakan masalah yang amat fundamental dan bersifat individual. Kita tidak dapat menghakimi keyakinan orang lain, sama halnya ketika orang lain tidak mungkin menghakimi keyakinan. Inilah yang mesti kita sadari.

Reformasi di Indonesia masih terus berjalan termasuk reformasi di bidang hukum. Dalam proses yang sedang berjalan dapat juga masyarakat hukum Indonesia melakukan judicial review terhadap semua UU dan peraturan perundang-undangan yang potensial bertentangan dengan UUD '45 demi tercapainya sebuah sistem hukum yang sesuai dengan semangat UUD '45, artinya politik hukum Indonesia yang baik dan tepat akan mendukung terciptanya negara Indonesia yang sejahtera, karena hukum merupakan salah satu pilar pembangunan dalam perjalanan reformasi saat ini.

2. Perspektif Sosio-Kultural

Jatuhnya Orde Baru dan dimulainya era reformasi adalah tonggak penting bagi kehidupan kebebasan beragama hingga sekarang ini, dari yang positif hingga yang mengancam nilai reformasi itu sendiri.

Bagi sebagian masyarakat muslim di tanah air, era transisi itu seperti menjadi momentum bagi 'kebangkitan' Islam di tanah air. Di masa-masa ini identitas keislaman yang tak tunggal mencuat ke

permukaan–sesuatu yang agaknya mustahil berkembang di era Orde Baru. Organisasi-organisasi massa Islam, simbol dan label-label Islam, termasuk media-media Islam baru, bermunculan.

Setidaknya terdapat tiga corak organisasi keagamaan berkembang di era reformasi. Pertama, kelompok eksklusif, moderat dan progresif. Dalam deretan kelompok eksklusif, bahkan cenderung berhaluan "keras" beberapa nama yang bisa disebut adalah Laskar Jihad (yang sekarang bubar), Front Pembela Islam (FPI), Front Hizbullah, Majelis Mujahidin Indonesia, Hizbuttahrir Indonesia, Laskar Jundullah, Gerakan Pemuda Islam (GPI), dan Forum Pemuda Islam Surakarta. Dalam aksinya, sebagian mereka tak segan-segan melakukan aksi-aksi kekerasan. Di level ideologi, ciri khas sebagian kelompok ini adalah perjuangan mereka menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Usaha mereka terbilang gigih dan mensasar hingga kalangan akar rumput. Mereka juga cukup mendapat respon di lingkungan kampus-kampus umum. Mereka memanfaatkan momentum kebijakan otonomi daerah dalam mendesakkan agenda islamisasi mereka. Tulisan-tulisan menyangkut keempat ormas ini cukup lengkap, mengulas mulai dari sejarah kelahiran, aktor, hingga ideologi yang diusung.

Sementara itu peran moderasi tetap dimainkan oleh ormas-ormas besar seperti NU dan Muhammadiyah. Kelompok keagamaan yang lebih bercorak sufistik seperti kelompok Majelis Az-zikra pimpinan Muhammad Arifin Ilham dan kelompok-kelompok zikir yang sekarang berkembang juga dapat dimasukkan dalam kelompok berhaluan moderat.

Di luar keduanya, tumbuh kelompok-kelompok yang tidak hanya terbuka tapi juga kritis terhadap isu keagamaan dan sosial. Beberapa nama bisa disebut disini: The Wahid Institute Jakarta, Lakpesdam NU, Institute for Interfaith Dialog (Interfidei) di Yogyakarta, ICIP, Indonesian Conference on Religion and Peace (tempat di mana penulis berkiprah), dan Maarif Institute. Tak hanya di Pusat, kelompok ini juga menjamur di tingkat lokal.

Varian arus pemikiran dan kecenderungan ideologi keislaman juga tampak dalam peta perkembangan media di era reformasi, khususnya media cetak. Secara sederhana media-media Islam yang tumbuh di pasar nasional saat ini bisa dipilah dalam dua kategori. *Pertama*, "media islamis" yang mengusung isu-isu penegakan syariat

Islam, jihad, Zionisme, anti-Amerika. *Kedua*, “media populer” yang menyajikan isu-isu keislaman dengan pendekatan yang lebih populer dan cocok dengan nilai-nilai kemodernan. Dalam kategori ini, media-media yang ada bisa lagi dibedakan dalam dua: “mistik Islam” dan *life style*. *Ketiga*, “media sufisme” yang menyajikan berita dan artikel-artikel tentang pemikiran dan praktis sufisme. *Keempat*, “media pluralis” yang berusaha mengusung ide-ide keislaman yang lebih kritis, terbuka, dan toleran terhadap beragam penafsiran, perbedaan agama dan keyakinan.

Sabili, Hidayatullah, Media Dakwah adalah beberapa nama majalah yang bisa dikategorikan dalam tipe media pertama. Sabili misalnya, media yang telah terbit sejak akhir tahun 80-an ini mencapai oplah fantastis pada tahun 2000 di mana konflik-konflik keagamaan seperti kasus Ambon terjadi. Oplahnya mencapai 100 ribu kopi. Dalam berita-berita yang dimuat *Sabili, Hidayatullah*, dan *Media Dakwah* tampak muncul nuansa kebencian, terutama terhadap non-Muslim, melalui idiom-idiom khas seperti anti-Zionis, anti-Barat, kafir, atau penyimpangan akidah.

Sedang media yang bisa bisa dikategorikan sebagai media mistik Islam adalah Majalah *Hidayah*; *Noor* untuk media *life style*; *Cahaya Sufi* untuk media sufistik; dan majalah *Syirah* untuk media pluralis.

Berbeda dengan media cetak, potret keragaman pandangan keagamaan yang terefleksi dalam acara-acara di stasiun-stasiun televisi nasional tampaknya masih kurang menggembirakan. Terkait acara keagamaan, materi yang dimunculkan masih seragam, hanya memunculkan khatib-khatib yang hanya berbicara tentang iman, takwa, amal saleh, namun sering abai pada situasi konkret umat seperti kemiskinan, korupsi, kekerasan dan lain-lain.

Stasiun-stasiun televisi sepertinya tak punya visi, bahkan terkesan membatasi untuk menyajikan keragaman pandangan keagamaan yang berbeda. Benar, bahwa kebebasan media jauh lebih baik dewasa ini ketimbang di era Orde Baru. Tetapi menyangkut akses publik terhadap pandangan yang berbeda-beda dan kemampuan media untuk mewakili keragaman pandangan publik mengenai berbagai isu masih berada di bawah standar, dan kecenderungannya merosot. Dalam beberapa kasus, media-media juga takut pada protes yang dilancarkan kelompok keagamaan tertentu sehingga terpaksa menuruti apa yang menjadi tuntuntan

mereka. Ini pernah dialami SCTV dalam kasus iklan *Islam warna-warni*, Kompas, dan beberapa media lokal.

Berbagai Tantangan

Keragaman yang tampak dalam potret berbagai keagamaan dan perkembangan media dewasa ini seperti dijelaskan di atas jelas merupakan buah nyata sekaligus sesuatu yang absah di alam demokrasi. Tidak hanya mereka yang meyakini bahwa pluralitas harus dijaga dan dikelola dengan baik, demokrasi memberi ruang bagi kelompok keagamaan atau media yang seakan menolak pluralitas itu bahkan bisa tumbuh subur. Sayangnya keragaman dan perbedaan pandangan mereka ini justru sering berujung pada tindak kekerasan, situasi yang justru membahayakan demokrasi itu sendiri.

Sepanjang era reformasi hingga sekarang, pola kekerasan agama muncul dalam dua bentuk. Pertama, fenomena penyesatan dan kekerasan terhadap aliran keagamaan dan kepercayaan tertentu dengan alasan agama. Wahid Institute mencatat sekitar 27 kasus kekerasan berlangsung sejak 2004 hingga Februari 2006. Sepanjang Januari hingga Nopember 2007, Setara Institute for Democracy and Peace dalam laporan tahunannya mencatat telah terjadi 135 kasus pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan. Dari 135 peristiwa yang terjadi, tercatat 185 tindak pelanggaran dalam 12 kategori. Jumlah terbanyak kelompok (korban) yang mengalami pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah al-Qiyadah al Islamiyah, sebuah aliran keagamaan dalam Islam yang dipimpin Ahmad Moshaddeq. Aliran ini ditimpa 68 kasus pelarangan, kekerasan, penangkapan dan penahanan. Kelompok berikutnya adalah jemaat Kristen/Katolik yang mengalami 28 pelanggaran, disusul Ahmadiyah yang ditimpa 21 tindakan pelanggaran.

Sebelumnya bentuk kekerasan mengambil modus aksi terorisme dan konflik antar-agama. Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2003 untuk Indonesia yang diterbitkan Biro Demokrasi, Hak-Hak Asasi dan Perburuhan Amerika Serikat, misalnya, cukup gamblang menggambarkan bagaimana kekerasan model ini berlangsung.

Kedua, kristenisasi dan penutupan rumah ibadah. Dalam laporan pengurus Persatuan Gereja Indonesia (PGI) dan Wali Gereja

Indonesia kepada Komnas HAM pertengahan Desember 2007, sejak 2004 – 2007 telah terjadi 108 kasus penutupan, penyerangan, dan pengrusakan gereja. Paling banyak terjadi di wilayah Jawa Barat, Banten, Poso, Jawa Tengah dan Bengkulu.

Aksi kekerasan keagamaan itu sepertinya berbanding lurus dengan meningkatnya gerakan islamisme yang juga kian menjamur hingga ke pelosok daerah. Isu yang diangkat beragam, mulai dari kristenisasi dan pemurtadan, anti-maksiat, aliran sesat, atau penegakan syariat Islam.

Di daerah, kelompok-kelompok islamis ini menjadi aktor penting bagi lahirnya sejumlah perda bernuansa syariat. Sebut saja Komite Penegakan Syariat Islam (KPSI) pimpinan Aziz Kahar, putera Kahar Muzakar pemimpin DI/TII, di Sulawesi Selatan. Organisasi ini dengan tegas menyatakan misinya sebagai organisasi yang memperjuangkan Syariat Islam di Sulsel secara legal formal melalui perjuangan politik konstitusional, demokratis, dan tetap dalam bingkai NKRI. Perda-perda yang lahir di Sulsel sebagian besar ditopang KPSI. Dengan kendaraan ini pula Aziz Kahar juga terpilih menjadi anggota Dewan Perwakilan Daerah Sulsel pada 2004 setelah Aksa Mahmud. Aziz meraih suara 636.856 suara. Tahun 2007, Azis mencalonkan diri sebagai Calon Gubernur Kalsel berpasangan dengan Mubyl Handaling.

Menariknya, KPSI berhasil memperoleh dukungan dari sejumlah tokoh organisasi besar yang selama ini dikenal sebagai organisasi moderat seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Strategi mencari legitimasi dari ormas besar ini juga dipakai kelompok-kelompok Islamis di derah lain. Dalam kasus Monas, bisa dilihat pula bagaimana Riziek Sihab berupaya mencari dukungan opini dari pernyataan ketua PBNU Hasyim Muzadi terkait posisi Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragaman dan Berkeyakinan (AKKBB).

Di Sulawesi Selatan, KPSI berhasil mengajak tokoh NU dan Muhammadiyah untuk ikut menandatangani surat dukungan kepada usaha penegakan syariat Islam yang dilakukannya. Mereka antara lain KH. Sanusi Baco, Lc., pimpinan pimpinan NU Sulsel, dan KH. Jamaludin Amien dan pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulsesl. Fenomena serupa juga tampak dalam pernyataan-pernyataan sikap Forum Umat Islam (FUI) di Jawa Barat terkait isu-isu keagamaan tertentu.

Agar lebih "efektif" di lapangan, kelompok Islamis ini biasanya membentuk kelompok-kelompok sayap militer. KPSI misalnya membentuk Lasykar Jundullah dan Aliansi Muslim Bulukumba yang menjadi organ taktisnya. Di Jawa Barat berdiri Aliansi Gerakan Anti-Pemurtadan (AGAP). Aliansi ini diklaim didukung 27 organisasi massa Islam antara lain Front Pembela Islam, Barisan Pemuda Persis, Jamaah Tabligh, dan Hizbut Tahrir. Jumlah anggotanya diklaim mencapai 50 ribu laskar yang tersebar di Bandung, Purwakarta, Garut, dan Sumedang.

Sekali lagi perlu ditegaskan, kekerasan umumnya tidak berdimensi tunggal. Ada banyak faktor pemicunya. Di luar soal doktrin keagamaan, lemahnya sikap tegas aparat terhadap aksi-aksi kekerasan ini merupakan faktor lainnya. Tidak jarang pula dijumpai adanya kecenderungan sikap keberpihakan aparat terhadap pandangan mayoritas dan tekanan kelompok-kelompok islamis sehingga mengorbankan mereka yang sesungguhnya adalah korban kekerasan.

Netralitas negara dalam penyelenggaraan kehidupan keberagamaaan juga patut dipertanyakan dalam konteks hubungan kepala negara terhadap ormas atau lembaga keagamaan, khususnya Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Dalam sebuah forum pertemuan dengan pihak MUI yang baru menggelar Rapat Kerja Nasional MUI September tahun lalu, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono menyatakan dukungannya atas keluarnya 10 Kriteria versi MUI. Sikap ini menunjukkan kecenderungan keberpihakan negara terhadap agama tertentu yakni Islam. Dari sini bisa juga dimulai untuk melihat posisi Majelis Ulama Indonesia dalam struktur kelembagaan dan tata pemerintahan Indonesia.

Seperti diketahui, konteks khusus terbentuknya MUI di era Orde Baru telah menjadikan lembaga ini "istimewa" dan seperti setara dengan lembaga independen lain yang juga dibiayai negara melalui APBN seperti halnya Komnas HAM atau Komisi Penyiaran Indonesia (KPI). Padahal jika merujuk pada anggaran dasar MUI, lembaga ini jelas dinyatakan sama kedudukannya sebagai organisasi massa seperti NU dan Muhammadiyah. Jika alasan ini bisa diterima, maka pola hubungan negara terhadap MUI tak berbeda dengan ormas lainnya. Hanya saja dalam realitas politik Indonesia, pemerintah, baik langsung maupun tak langsung, kerap kali merujuk fatwa-fatwa MUI untuk mengambil kebijakan.

Bahkan pasca dikeluarkannya 11 fatwa MUI pada Juli 2005 lalu, presiden memberikan dukungan penuh atas fatwa-fatwa tersebut. Wajar jika sejumlah tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo, Syafii Anwar, Ulil Abshar-Abdala, dan Weinata Sairin menolak fatwa-fatwa tersebut karena dinilai bertentangan dengan semangat kebhinekaan Indonesia, UUD 1945 dan Pancasila. Tak ketinggalan, Hazim Muzadi, Ketua Umum PBNU juga menilai mundur fatwa MUI tersebut terutama bagi kehidupan antar-umat beragama.

3. Ranah Politik; Suara Partai Politik Era Reformasi

Bergulirnya era reformasi berpengaruh terhadap kehidupan berdemokrasi masyarakat Indonesia. Kesadaran untuk mengemukakan pendapat di muka umum, berserikat, berorganisasi, bahkan mendirikan partai politik menjadi warna tersendiri di era ini. Tercatat pada pemilu 1999 ada 48 partai politik (parpol) peserta pemilu, pemilu 2004 menciut menjadi 24 parpol saja. Namun demikian jumlah tersebut sudah merupakan jumlah yang signifikan dibanding dengan era Orde Baru.

Kebijakan publik seperti perundang-undangan yang dihasilkan oleh parpol di parlemen pun mengalami kemajuan, meski belum sesuai dengan yang kita harapkan. Paling tidak terkait dengan masalah kebebasan beragama yang dalam UUD 1945 dipatrikan pada pasal 28 dan 29 sebagai telah diuraikan sebelumnya tidak mengalami perubahan. Ini menunjukkan bahwa pada umumnya partai politik kita cenderung untuk tetap mempertahankan koridor kebebasan beragama sebagaimana telah dirancang para pendiri bangsa (*founding fathers*) ini sejak tahun 1945 silam.

Sayangnya, persoalan kebebasan beragama nampaknya tak cukup hanya diatur melalui pasal-pasal dalam UUD tersebut. Entah karena cara menafsirkan dan implementasinya yang berbeda-beda pada tataran pelaksanaan, atau kekurangjelasan para implementator di lapangan terhadap isi dari pasal-pasal dimaksud. Yang terang, sejumlah peristiwa yang mencederai konsep kebebasan beragama atau berkeyakinan terus berlangsung hingga hari ini. Kekerasan bernuansa agama masih kerap terjadi di berbagai daerah dan menimpa berbagai kelompok masyarakat dan komunitas agama. Lantas bagaimana sikap partai-partai politik (dan fraksi-fraksi di DPR

RI) era Reformasi menyikapi hal itu?

Terhadap peristiwa pelanggaran kebebasan beragama atau berkeyakinan sepanjang tahun 2007, Komisi III DPR RI menyatakan prihatin akan hal itu. Seperti dilaporkan SETARA Institute, sepanjang Januari hingga November 2007 sebanyak 135 peristiwa terjadi di tahun itu. Keprihatinan itu disampaikan anggota Komisi III DPR saat Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) dengan SETARA Institute, Perwakilan Hakim Adhoc PHI dan Human Right Working Group, pada 22 Januari 2008 yang dipimpin Wakil Ketua Komisi III Suripto (F-PKS).

Atas peristiwa tersebut Azlaini Agus dari Fraksi Partai Amanat Nasional menanyakan mengapa sekarang dengan alasan agama kita bisa memerangi orang lain, padahal negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa? Menurutnya masalah ini persoalan yang serius untuk segera ditangani dan ada hal-hal yang perlu dievaluasi. Karena berdasarkan amanat konstitusi, sesungguhnya negara wajib melindungi setiap warga negara Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia.

Soal SKB Tiga Menteri yang mengatur keberadaan Ahmadiyah, dua partai politik nampak berseberangan pendapat. Sebelum SKB tersebut dikeluarkan, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) tetap meminta pemerintah membatalkan rencana Surat Keputusan Bersama (SKB) mengenai Ahmadiyah itu. Jika pemerintah mengeluarkan putusan tersebut, Ahmadiyah dan seluruh elemen masyarakat pendukung pluralisme wajib mengajukan gugatan ke Mahkamah Konstitusi (MK). Pernyataan dari PDIP itu ditegaskan oleh anggota Fraksi PDIP Said Abdullah pada 6 Juni 2008 lalu. Ia mengatakan negara atau siapapun tidak berhak mengatur keyakinan beragama seseorang.

Sementara Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sebelum SKB itu dikeluarkan, tetap mendesak pemerintah segera mengeluarkan SKB Ahmadiyah, untuk menghindari konflik sosial yang lebih luas dan supaya tidak terkesan pemerintah membiarkan aliran Ahmadiyah sehingga memicu munculnya berbagai aliran sesat lainnya di Indonesia. Ketua DPP PPP Hasrul Azwar mengatakan, pihaknya akan tetap mendesak pemerintah mengeluarkan SKB Ahmadiyah. Menurutnya, bagi umat Islam ajaran Ahmadiyah sangat meresahkan dan memicu perpecahan umat, khususnya dalam hal salat dan ibadah lainnya.

Kasus-kasus kekerasan dengan mengatasnamakan agama juga mendapat perhatian dari kalangan parpol dan fraksi-fraksi di DPR. Yang teranyar adalah terhadap peristiwa kekerasan yang menimpa aktivis Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyainan (AKKBB) di Silang Monas, 1 Juni 2008 lalu. Atas peristiwa yang memakan 70-an korban dan 14 di antaranya harus dirawat di rumah sakit itu, Fraksi PDI Perjuangan DPR RI menyatakan keprihatianan yang mendalam sehubungan dengan terjadinya tindak kekerasan dalam bentuk penyerangan oleh kelompok Front Pembela Islam. Fraksi ini melalui Pimpinan DPR mendesak pemerintah untuk: (1) Secara tegas tanpa ragu-ragu melalui aparat Kepolisian RI segera melakukan penyidikan dan penuntutan terhadap kelompok yang melakukan tindak kekerasan sesuai dengan hukum berlaku; (2) secara tegas tanpa ragu-ragu memberikan sikap dan pengaturan terhadap permasalahan Ahmadiyah, sesuai dengan kewajiban dan tanggung jawab negara yang berdasarkan Pancasila dan UUD Tahun 1945, dan kewenagan yang diberikan oleh peraturan perundangan yang berlaku dalam mewujudkan perlindungan dan jaminan terhadap seluruh umat beragama; (3) melaksanakan penegakan hukum secara tegas dan konsekuen tanpa diskriminasi, sehingga dapat memelihara rasa keadilan masyarakat sebagai prasyarat terwujudnya kerukunan hidup umat beragama dalam masyarakat Indonesia yang majemuk, serta menjaga keamanan dan ketertiban masyarakat.

Senada dengan fraksi PDIP, Ketua Fraksi PKB DPR A Effendy Choirie memprotes keras tindakan anarkis yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) terhadap AKKBB. Tindakan itu menurutnya jelas melanggar hak asasi manusia, konstitusi bangsa dan mencerminkan pemahaman keagamaan yang dangkal. Karena itu negara dan aparat kepolisian harus bertindak tegas dengan menangkap serta memproses mereka secara hukum. Bahkan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) Jateng kubu Ali Maskur Moesa mendukung langkah tegas pihak polisi dengan menangkap aktivis Front Pembela Islam (FPI) pelaku kekerasan AKKBB di Silang Monas itu. Ketua DPW PKB Jawa Tengah kubu Ali Maskur Moesa, KH Yusuf Cudlori menyatakan siapapun yang melakukan tindakan kekerasan terhadap sesama warga negara tanpa ada alasan jelas, harus di proses secara hukum.

Sementara itu Fraksi PKS menegaskan bahwa kekerasan yang dilakukan Front Pembela Islam (FPI) harus dilihat sebagai reaksi atas ketidaktegasan pemerintah terhadap Ahmadiyah. Pemerintah dihimbau untuk segera mengambil keputusan tegas mengenai keberadaan aliran-aliran sesat di Indonesia seperti Ahmadiyah. Karena jika hal itu tidak dilakukan konflik sosial tidak mustahil akan terjadi lagi. Hal ini diungkapkan Ma'mur Hasanuddin, Anggota komisi III DPR RI menanggapi insiden Monas 1 Juni itu.

Beberapa pernyataan dan sikap di atas masih menunjukkan bahwa suara parpol dan fraksi-fraksi di DPR baru sampai pada tataran keprihatinan dan himbauan kepada pemerintah untuk bersikap tegas. Padahal, kita berharap parpol melalui wakilnya di DPR dapat mendorong terwujudnya kebebasan beragama dan berkeyakinan melalui langkah-langkah konkret seperti membuat peruandang-undangan yang memiliki kekuatan untuk mengatur kehidupan beragama di Indonesia. Bukankah di penghujung tahun 2005, Komisi VIII DPR RI melalui ketuanya Hazrul Azhar menyatakan siap mengusulkan UU Kebebasan Beragama untuk menggantikan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1/BER/MDN-MAG/1969 tentang "Pendirian Rumah Ibadah" yang saat itu disempurnakan pemerintah? Tentunya kita menunggu usaha-usaha itu untuk direalisasikan di tengah adanya pula parpol dan fraksi di DPR yang kurang atau belum memahami pentingnya jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi warga masyarakat.

Penutup dan Rekomendasi

Meski sejumlah kemajuan penting dalam isu kebebasan beragama berhasil dicapai sepanjang era reformasi, namun sejumlah problem mendasar masih menjadi pekerjaan rumah yang harus segera diselesaikan, mulai dari persoalan regulasi hingga aksi kekerasan yang makin meningkat.

Ini berarti, masalah kebebasan beragama tidak hanya problem negara tapi juga masalah bagi seluruh anak bangsa. Dan bisa dipastikan pula bahwa tidak ada solusi tunggal untuk keluar dari masalah yang begitu kompleks ini.

Berikut ini adalah beberapa rekomendasi untuk pihak-pihak/lembaga/instansi yang tersebut di bawah ini, yang mungkin

berguna sekaligus bagian dari kontribusi anak bangsa terhadap masalah yang masih menggelayuti negeri ini:

1. **DPR.** Diharapkan menjadi lembaga pengontrol yang efektif bagi pelaksanaan kebebasan beragama di Indonesia; tetap bersepakat bahwa negara ini bukanlah negara berdasarkan agama, tapi berdasarkan Pancasila seperti ditunjukkan sepanjang sejarah parlemen Indonesia terkait isu kebebeasan beragama. DPR diharapkan untuk melanjutkan pembahasan mengenai RUU Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dengan melibatkan berbagai elemen masyarakat dan LSM/NGO yang *concern* terhadap masalah ini, sehingga RUU tersebut akhirnya dapat disahkan menjadi UU.
2. **Presiden dan Wakil Presiden.** Jika kita sepakat bahwa negara ini berdasarkan Pancasila, bukan negara agama, maka sepatutnya untuk bersikap netral terhadap setiap problem keagamaan dan kepercayaan, khususnya menyangkut keyakinan, seperti diamanahkan konstitusi. Presiden dan Wakil Presiden menyerahkan masalah agama dalam urusan internal mereka masing-masing. Memosisikan Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga seperti ormas-ormas keagamaan lain. Tetapi sebagai pimpinan penyelenggara negara, Presiden dan Wakil Presiden juga berkewajiban untuk memfasilitasi semua agama dan kepercayaan yang dipeluk warganya agar berkembang secara prima. Misalnya penyediaan guru agama, fasilitas pendirian rumah ibadah dan lain-lain.
3. **Menteri Kabinet**. Khususnya kepada Menteri Agama, sudah seyogyanya pula untuk tidak mencampuri urusan keyakinan warga negaranya. Betapapun Menteri Agama adalah aparat negara yang seyogyanya bersikap netral. Dalam pandangan konstitusi, jabatan Menteri Agama tidak dipandang sebagai mewakili agama atau kepercayaan tertentu. Tidak pula mewakili *mainstream* pemikiran dalam agama atau kepercayaan tertentu.
4. **Mahkamah Agung.** Agar mengawal proses sinkronisasi antara Undang-Undang yang sudah disahkan sebelumnya dengan aturan-aturan/kebijakan di bawahnya yang bertentangan. Misalnya keberadaan Perda-Perda berbasis agama (syariat) yang diberlakukan di sejumlah daerah
5. **Kejaksaan Agung.** Sudah saatnya lembaga ini meninjau ulang keberadaan Bakor Pakem yang kerap bertindak sebagai polisi

agama yang dapat menentukan sesat atau tidaknya suatu agama atau aliran keagamaan. Sebab, kewenangan semacam itu bertentangan dengan semangat kebebasan beragama sebagaimana tercantum dalam UUD 1945, DUHAM, dan UU No. 39/1999 tentang HAM.

6. **Mahkamah Konstitusi.** Agar mengawal proses sinkronisasi antara konstitusi yang sudah disahkan sebelumnya dengan aturan-aturan/kebijakan di bawahnya yang bertentangan.
7. **Komnas HAM.** Menjadi lembaga yang terus-menerus mengawal negara dalam melaksanakan jaminan kebebasan beragama dan berkeyakianan, serta memberikan pendidikan tentang HAM kepada masyarakat agar mereka memahami kewajiban dan hak-haknya sebagai warga negara.
8. **TNI/POLRI**. Khususnya kepada pihak kepolisian, bisa lebih responsif untuk mencegah terjadinya aksi-aksi kekerasan; tidak cenderung tunduk pada tuntutan kelompok-kelompok *mainstream* yang melakukan aksi kekerasan terhadap kelompok-kelompok minoritas terutama yang terjadi di daerah-daerah; melihat kasus-kasus keagamaan bukan pada soal masalah keyaakinan tetapi tegas pada soal kekerasan, apapun motifnya.
9. **Partai Politik.** Mendesak kepada parpol-parpol nasionalis untuk terus menyuarakan isu-isu kebebasan beragama dan mempertahankan dasar Pancasila dari kelompok-kelompok yang berusaha menggantikan dasar negara ini; tidak melakukan tindakan politisasi agama yang bisa mengancam keutuhan republik ini.
10. **Lembaga Keagamaan dan pemuka agama**. Terus menerus menyuarakan nila-nilai toleransi dan perdamaian. Khususnya kepada ormas-ormas besar seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah untuk mewaspadai menguatnya gerakan Islamisme yang diam-diam juga menggerogoti umatnya. Isu perebutan masjid dan aset pendidikan bisa menjadi indikasinya.
11. **Media Massa.** Sebagai pilar penting demokrasi, media harus berperan aktif untuk menyuarakan isu-isu kebebasan beragama, dan meminimalisir berita-berita kekerasan agama dan kelompok-kelompok garis keras. Menghindari idiom-idiom yang berdampak negatif bagi toleransi masyarakat seperti kata “aliran sesat”; tidak tunduk pada tuntutan sekelompok orang untuk menghakimi kelompok yang lain dengan cara-cara kekerasan.

12. **Organisasi Masyarakat.** Menghindari cara-cara kekerasan dalam menyampaikan aspirasi mereka, melainkan dialog yang santun dan terbuka. Melakukan tindakan hukum seperti *judicial review* terhadap peraturan yang bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama sebagai tercantum dalam konstitusi.
13. **Masyarakat Umum.** Mengembangkan semangat keterbukaan dan toleransi serta menghindari kecurigaan keagamaan dengan usaha untuk terus berdialog; mengembangkan tradisi *media literacy* (melek media) untuk kritis terhadap pemberitaan media khususnya dalam isu-isu kebebasan beragama.

Catatan:

[1] Sekretariat Jendral MPR RI, *Risalah Rapat-Rapat Panitia Ad Hoc BP MPR*, Buku Kedua Jilid 3C Jakarta, h. 546-547.

[2] Anas Saidi (ed), *Menekuk Agama, Membangun Tahta* (Depok; Desantara, 2004), Cetakan ke-1 hal. 15

[3] Lihat Siti Musdah Mulia, *Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia* dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (penyunting), *Bayang-bayang Fanatisisme*, PSIK Universitas Paramadina, Cetakan I, Juli 2007, 216-217.

[4] Chandra Setiawan dan Asep Mulyana (ed), *Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan di Indonesia*, (Jakarta; Komnas HAM, 2006) hal 4-5.

[5] *Ibid*., h. 6-7. Lihat juga http://www.icrp-online.org/wmprint.php?ArtID=240, diakses pada 2 Juli 2008

[6] Kedelapan komponen ini disarikan dari berbagai instrument internasional yang memuat tentang kebebasan beragama atau berkeyakinan seperti Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia, pasal 18; Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 18.1 s.d. 18.4. dll. Lihat, Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr. Bahia G. Tahzib-Lie (ed), *Facilitating Freedom of Religion or Belief*: *A Deskbook,* Netherland, Martinus Nijhoff Publishers, 2004, pp. xxxvii-xxxix. Lihat juga Chandra Setiawan dan Asep Mulyana (ed), *op.cit.,* 3-4.

[7] Siti Musdah Mulia "Menuju Kebebasan Beragama" dalam Chandra Setiawan dan Asep Mulyana (ed), hal 48

[8] *Ibid*, hal 168-169

[9] *Ibid*, hal. 169

[10] Amendemen pertama 19 Oktober 1999, amendemen kedua 18 Agustus 2000, amendemen ketiga 9 Nopember 2001, amendemen keeempat 10 Agustus 2002.

[11] Laporan kebebasan beragama Internasional 2005 (pemerintah Indonesia) yang diterbitkan pemerintah Amerika

[12] Rumadi, *Kompas*, Jumat, 15 Oktober 2004. Menurut Chandra Setiawan, secara normatif dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM) dalam hak kebebasan beragama atau berkeyakinan dapat disarikan ke dalam 8 (delapan) komponen yaitu; Kebebasan Internal, Kebebasan Eksternal, Tidak ada Paksaan, Tidak Diskriminatif, Hak dari Orang Tua dan Wali, Kebebasan Lembaga dan Status Legal, Pembatasan yang diijinkan pada Kebebasan Eksternal, Non-Derogability.

[13] Desember 20, 2007 Eko Marhendy in HAM.

[14] Alamsyah M. Dja'far, "Mengembangkan Media Islam Pluralis" (Makalah disajikan pada Workshop "Pengembangan Islam, Pluralisme, dan Demokrasi", Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Hotel Jaya Raya Bogor 6-8 Juni 2007) tidak diterbitkan.

[15] Mulanya *Sabili* adalah media Islam *underground* yang terbit pertama kali setahun setelah peristiwa Tanjungpriok (1984). Mei 1998, format media yang didirikan Zainal Muttaqin (mantan reporter *Kiblat*) dan Rahmat Abdullah (salah seorang pendiri Partai Keadilan Sejahtera dan anggota legislatif hasil Pemilu 2004), ini berubah lebih profesional dan dipasarkan secara lebih luas. Setelah berubah format, tiras *Sabili* melesat hingga masa kejayaannya di tahun 2000. Seperti media Islam umumnya saat ini oplahnya terus merosot. *Suara Hidayatullah* juga mendapat pangsa pasar cukup luas. Cita-cita media yang terbit pertama kali tahun 1988 ini mengusung ide-ide penerapan syariat Islam. Mulanya *Hidayatullah* diterbitkan sebagai media komunikasi pengurus pusat Pesantren Hidayatullah dengan cabang-cabangnya di berbagai provinsi. Tahun 2000, lewat Musyawarah Nasional I tahun 2000, *Hidayatullah* diarahkan lebih profesional dan terbuka. Sejak itu ia diputuskan menjadi salah satu badan usaha di bidang pers ormas tersebut. Lihat *Syirah* Edisi Ulang Tahun, September 2006. Hal 24-39

[16] *Hidayah* terbit tahun 2001. Dalam kurun tiga tahun, media yang dimiliki salah seorang pengusaha media asal Malaysia ini berhasil meyalip pemain-pemain lama di pasar media, Islam maupun umum. Hasil survei AC Nielsen¸ lembaga survei media termasyhur dari Amerika, tahun 2004 mengganjar *Hidayah* sebagai 10 majalah dengan pembaca terbanyak menyalip *Aneka Yess* atau *Tempo*. Hingga tahun 2004, oplahnya menembus angka yang fantastis: 350 ribu kopi, tiga kali lipat dari oplah tertinggi *Sabili*. *Hidayah* banyak menyajikan kisah-kisah mistik dengan sajian hikmah yang ditafsirkan dari sudut pandangan keislaman. Sebagian lagi berupa informasi tentang ajaran Islam sehari-hari. Sebagian orang menilai, lantaran pengaruh media ini, kisah-kisah mistik selama dua tahun terakhir membanjiri layar kaca.

[17] *Syirah* terbit sejak tahun September 2001. Para pendirinya kebanyakan para pegiat di berbagai forum studi Mahasiswa di Jakarta, Ciputat, dan Depok. Forum-forum studi itu adalah Piramida Circle, Seroja, dan Lingkar Studi di Ciputat, Foskobara di Jakarta Pusat, dan Aflakul Afkar di Depok. Media ini sengaja diniatkan menjadi media untuk mengusung wajah Islam yang kritis, terbuka, dan damai di tengah maraknya media yang mengusung tema kebencian dan kekerasan agama. Meski tak sebesar jumlah pembaca *Hidayah* dan *Sabili*, media ini juga mendapat pembaca khusus di pasar media Islam tanah air, terutama generasi muda yang medukung ide-ide toleransi dan perdamaian. Lihat Alamsyah M. Dja'far, "Mengembangkan Media Islam Pluralis" *op.cit*

[18] Transkripsi Diskusi "Kebebasan beragama dalam Bingkai Media bersama AE. Priyono (Peneliti Demos) Sujud Swastoko (Wapemred Suara Pembaruan) yang diselenggarakan PSIK-Paramadina, Kamis, 15 Mei 2008

[19] Lihat tabel Data Kekerasan Atas Nama Agama Pasca Pemilu Presiden 2004, Wahid Institute, Jakarta, 2006

[20] Bonar Tigor Naipospos (ed), "Tunduk pada Penghakiman Massa: Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama & Berkeyakinan", SETARA Institute, Jakarta, 18 Desember 2007

[21] Bom Bali 12 Oktober 2002 yang meledak di dua kelab malam menewaskan sekurangnya 202 orang dan melukai ratusan lainnya. Di Maluku, sekitar 30 orang terbunuh dan 282 ribu masih di pengungsian karena kekerasan yang terjadi selama periode pelaporan ini. Pada 27 Juli 2002, di Ambon 53 orang

terluka ketika sebuah bom yang disembunyikan di gerobak dorong meledak di tengah pasar yang penuh dengan orang belanja di lingkungan Kristen. International Crisis Group melaporkan bahwa pada puncak konflik Maluku, para prajurit TNI, termasuk mereka dari batalion 731, 732, dan 733, telah menyewakan senjata mereka kepada pejuang Muslim militant. Lihat *Indonesia: Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2003* Biro Demokrasi, Hak-Hak Asasi dan Perburuhan Public Affairs Section Kedutaan Amerika Serikat

[22] Masih menurut Laporan Kebebasan Beragama Internasional Kedutaan Amerika, penutupan atau penghancuran gereja-gereka terus pada tahun 2002 masih berlangsung di Bandung, Bekasi, dan Sumedang di Jawa Barat; Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta; Medan, umatera Utara; Makassar, Sulawesi Selatan; dan Palu, Sulawesi Tengah. Massa menutup paksa sebuah gereja selama periode ini. Pada 6 September 2002, pemerintah daerah Bandung mengeluarkan sebuah surat yang memerintahkan penutupan sebuah gereja HKBP yang telah beroperasi selama 11 tahun. Pada tanggal 6 November 2002, setelah sekitar 300 anggota keluarga gereja menolak mematuhi perintah itu, sekelompok massa yang terdiri dari 100 orang berbadan tegap menyerang gereja. *Op.cit*

[23] Dr. Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat; Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta; PSAP, 2007) h. 314-315

[24] Lihat "H Muhammad Mu'min:Kami Akan Menyandera Pendeta", *TEMPO*, 11 September 2005. Sejak berdiri, organisasi ini mencatat keberhasilan mengungkap keberadaan 13 gereja liar di kawasan Kompleks Perumahan Permata, Cimahi. Akhir tahun 2007, AGAP mendatangi Depag Kabupaten Baleendah Kab. Bandung yang memprotes rumah yang dijadikan tempat ibadah di desa Desa Citeureup, Kec. Dayeuhkolot, Kab. Bandung. Isu kristenisasi dan pendirian rumah ibadah illegal memang salah satu fokus isu Agap. Menurut catatan AGAP, dalam beberapa tahun terakhir sudah lebih dari 10 ribu orang Islam di Jawa Barat yang pindah ke Nasrani.

[25] Sepuluh kriteria sesat itu: (1) mengingkari salah satu dari rukun iman yang enam; (2) meyakini dan atau mengikuti akidah yang tak sesuai dengan al-Quran dan sunnah; (3) meyakini turunnya wahyu setelah al-Quran; (4) mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi al-Quran; (5) melakukan penafsiran al-Quran yang tak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir; (6) mengingkari kedudukan hadis nabi sebagai sumber ajaran Islam; (7) Menghina, melecehkan dan atau merendahkan para nabi dan rasul; (8) mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir; (9) mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariah, seperti haji tidak ke baitullah, salat wajib tidak lima waktu; (10) mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya. Sepuluh panduan ini dihasilkan dalam Rapat Kerja Nasional MUI tahun 2007 yang digelar Selasa (6/11) dan dihadiri seluruh pengurus MUI, ketua dan sekretaris MUI Provinsi se-Indonesia. Selain itu, forum tahunan ini juga menerbitkan 14 rekomendasi terkait situasi mutakhir. (?)

[26] Dari penyataan Sekretaris Umum MUI, Ikhwan Syam, usai diskusi Trijaya FM di Warung Daun, Cikini, Jakarta, Sabtu (3/11/2007), diketahui anggaran MUI tahun 2007 naik sekitar 13 persen dari tahun sebelumnya. Dari 16 triliun menjadi 18 triliun per tahun. Lihat http://www.suaramerdeka.com/cybernews/harian/0711/03/nas11.htm. Diakses pada 1 Juli 2008

[27] Berikut pernyataan MUI dalam situs resminya: "Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia tidak berbeda dengan organisasi kemasyarakatan lain di kalangan umat Islam, yang memiliki keberadaan otonom dan menjunjung tinggi semangat kemandirian. Semangat ini ditampilkan dalam kemandirian—dalam arti tidak tergantung dan terpengaruh—kepada pihak lain di luar dirinya dalam

mengeluarkan pandangan, pikiran, sikap dan mengambil keputusan atas nama organisasi". Lembaga ini juga "tidak bermaksud dan tidak dimaksudkan untuk menjadi organisasi supra-struktur yang membawahi organisasi-organisasi kemasyarakatan tersebut, dan apalagi memposisikan dirinya sebagai wadah tunggal yang mewakili kemajemukan dan keragaman umat Islam. Majelis Ulama Indonesia , sesuai niat kelahirannya, adalah wadah silaturrahmi ulama, zuama dan cendekiawan Muslim dari berbagai kelompok di kalangan umat Islam" lihat http://www.mui.or.id/mui_in/about.php?id=2 diakses 7 Juli 2008

28 Lihat http://www2.kompas.com/kompas-cetak/0507/30/utama/1937905.htm. Diakses pada 7 Juli 2008. Seperti dimuat *Suara Merdeka*, 6 Nopember 2007, berikut salah satu penyataan presiden Susilo Bambang Yudhoyono "Pemerintah mendukung fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait aliran sesat di Indonesia yang kini kian marak. Dukungan tersebut berupa tindakan tegas sesuai kewenangan yang dimiliki aparat pemerintah, berdasarkan aturan perundang-undangan."Ada 13 poin yang ditulis MUI. Yang pertama, lakukan langkah-langkah sangat tegas dan tepat terhadap aliran dan paham sesat. Saya dukung, mari kita jalankan bersama-sama, mari kita tanggulangi masalah ini dengan cara yang tepat,"

29 Lihat www.dpr.go.id, 23 Januari 2008. Diakses pada 30 Juni 2008

30 Lihat http://www.sinarharapan.co.id/berita/0806/06/sh05.html. Diakses pada 30 Juni 2008

31 Lihat http://www.fpdiperjuangan.or.id/web/index.php. Diakses pada 30 Juni 2008

32 Lihat www.okezone.com, 2 Juni 2008. Diakses pada 30 Juni 2008

33 Lihat http://www.beritaglobal.com/index.php?. Diakses pada 1 Juli 2008

34 http://fpks-dpr-ri.com/main.php?op=isi&id=5048. Diakses pada 1 Juli 2008

35 Lihat www.kapanlagi.com, 27 Desember 2005. Diakses pada 1 Juli 2008

Posisi "Penghayat Kepercayaan" dalam Masyarakat Plural di Indonesia

• *P. Djatikusumah*

Indonesia adalah sebuah masyarakat negara, yang secara antropologis terdiri atas lebih dari 500 suku dan subsuku bangsa dengan ciri-ciri bahasa dan kebudayaan tersendiri. Bahkan lebih unik lagi, setiap suku bangsa dan subsuku bangsa di Indonesia dapat dikatakan mempunyai satu daerah asal, pengalaman sejarah, dan nenek moyang tersendiri. Inilah yang disebut kelompok etnis. Istilah ini, menurut Narral (Syarif Ibrahim Alqadrie, 2000) pada umumnya dimengerti sebagai sejumlah orang atau penduduk yang mengandung ciri-ciri sebagai berikut:

1. Secara biologis mampu berkembang biak dan bertahan
2. Mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaan dalam suatu bentuk budaya
3. Membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri
4. Menentukan ciri kelompoknya yang diterima oleh dan dapat dibedakan dari kelompok lain.

Adapun etnisitas, kata ini berasal dari bahasa Yunani *(ethnos),* berkaitan dengan kerakyatan atau masalah yang berkaitan dengan penduduk/rakyat (*peoplehood). Ethnos* sesuai dengan kata awalnya berarti rakyat atau bangsa (*nation)* yang menunjukkan suatu kelompok dengan suatu perasaan keetnikan atau etnisitas bersama sebagai kelompok etnik (*ethnic groups*). Dengan demikian, istilah etnisitas mengandung unsur perasaan bersama atau senasib sepenanggungan dalam suatu kelompok etnis.

Sekarang, dalam percaturan antarbangsa, masalah etnisitas seringkali diangkat untuk mencoba mencari solusi permasalahan yang ditimbulkan oleh dampak globalisasi. Ketika dunia Barat sedang melakukan "perubahan pola pembangunan *back to nature,* negara kita justru sedang mengalami krisis multi dimensi yang menyangkut polemik kebudayaan. Bahkan tidak jarang dari krisis multidimensi ini muncul berbagai polemik kebangsaan yang berdampak pada adanya agresivitas masyarakat. Agresivitas ini terutama sebagai wujud sikap masyarakat Indonesia terhadap anggapan adanya ketidakadilan yang dilakukan oleh penguasa (lembaga-lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif). Sebagian besar agresivitas ini mengarah kepada hal-hal yang destruktif atau menghancurkan dan merugikan semua (masyarakat kita sendiri kebanyakan). Permasalahan yang menjadi akar kekerasan atau pemicu agresivitas masyarakat biasanya adalah hal-hal yang bersifat SARA.

Masyarakat Majemuk

Pada zaman kolonial Belanda, situasi kesukubangsaan (*ethnicity*) ini digambarkan oleh J.S Furnival (1948) dengan istilah *plural society* atau "masyarakat majemuk". Dalam masyarakat majemuk tersebut setiap suku bangsa hidup di tempat asalnya sendiri dengan tradisi kultural mereka sendiri. Konsep Furnival ini lebih melihat bahwa dalam kultur masyarakat majemuk, terutama dalam kebudayaan majemuk Nusantara masa kolonial, tidak ada satu kesatuan nilai yang dimiliki bersama oleh seluruh anggota masyarakat kecuali yang dipaksakan oleh kolonial penjajah saat itu.

Kondisi kemajemukan dari suku-suku bangsa dan subsuku bangsa yang ada di Indonesia juga termasuk di dalamnya kemajemukan keyakinan atau "agama-agama" besar dunia yang hidup secara berdampingan. Pada perjalanan sejarah kebangsaan Indonesia, kemajemukan itu berkembang secara dinamis tanpa mengakibatkan disintegrasi bangsa. Namun akhir-akhir ini bangsa Indonesia mengalami ujian yang berat atas berbagai konflik yang terjadi di beberapa daerah yang secara langsung atau tidak langsung "berbaju" (kalaupun tidak dikatakan sebagai "mengatasnamakan") atribut keagamaan. Satu hal yang menarik, ketika terjadi konflik yang bernuansa SARA, terutama yang berbungkus atribut keagamaan, faktor budaya setempat (nilai-nilai kearifan budaya lokal) sering menjadi tambatan

untuk meredam atau melerai konflik tersebut. Artinya, dengan dimunculkannya kembali komunikasi budaya setempat yang menumbuhkan semangat kerukunan berdasarkan kesamaan nilai-nilai kultural.

Komunikasi budaya lokal yang gencar "dibangun kembali' pada suasana konflik bernuansa SARA keagamaan tadi menjadi salah satu faktor pendukung kedamaian atas suatu peristiwa konflik yang langsung atau tidak langsung seolah mengatasnamakan agama tersebut. Sementara itu, dalam proses sejarah bangsa Indonesia, negara sudah menegaskan bahwa hanya lima agama pada masa Orde Baru, dan enam agama pada masa sekarang, yang diakui secara resmi, yang memiliki implikasi bahwa penyebaran agama hanya diperbolehkan pada individu atau kelompok yang belum memeluk salah satu dari lima atau enam agama tersebut. Akibatnya, agama suku (agama adat)lah yang menjadi objek sasaran penyebaran agama. Dengan demikian, penyebaran pengaruh "agama-agama resmi" terhadap masyarakat adat atau masyarakat lokal tidak hanya mendapatkan legitimasi negara, tetapi juga legitimasi teologis (Anas Saidi, 2004).

Sejak awal abad ke-20, struktur masyarakat majemuk Indonesia mulai terbangun dengan munculnya "ide nasionalisme" di setiap pergerakan masyarakat majemuk Indonesia. Masyarakat majemuk Indonesia terbangun bukan berdasarkan konsepsi masyarakat majemuk sebagaimana yang digambarkan oleh Furnival, tetapi menjadi masyarakat majemuk yang "Bhineka Tunggal Ika", yaitu sebuah masyarakat bangsa yang terdiri dari berbagai kelompok suku bangsa dengan hak kulturalnya masing-masing. Slogan tersebut secara prinsip memberikan penjelasan bahwa meskipun masyarakat bangsa Indonesia secara sosio-kultural terdiri dari berbagai suku bangsa, hak kultural setiap suku bangsa adalah sama, dan secara politik mereka semua mengakui berada di bawah naungan negara Republik Indonesia.

Amri Marzali (2005) mengatakan bahwa perjalanan masyarakat Indonesia ke arah "Bhineka Tunggal Ika" ini terganggu oleh berbagai hal. Pertama, pemerintah lebih mengutamakan pembangunan politik daripada pembangunan masyarakat. Pemerintah lebih mengutamakan cita-cita persatuan Indonesia, sebaliknya kurang memperhatikan dan mempertimbangkan kenyataan tentang keanekaragaman masyarakat Indonesia. Dengan kata lain, kebijakan dan tindakan pemerintah jauh lebih dikuasai oleh *Das Willen* daripada *Das Sein*.

Akibatnya muncullah pemerintah yang kurang memperhatikan hak kultural setiap suku bangsa di Indonesia.

Menurut Anas Saidi (2004), pemerintah pada masa Orba yang cenderung menerapkan pola pemerintahan yang otoriter menjadikan "agama" sebagai bagian dari proses yang mewarnai integrasi nasional. Dalam kenyataannya, "agama" telah menjadi identitas *inheren* dalam kehidupan berbangsa. Tiadanya kebakuan prediksi yang mampu melayani pertanyaan, kapan "agama" akan menempati posisi sebagai faktor "perekat" dan kapan pula akan menjadi faktor "pemecah" serta elemen-elemen apa saja yang harus direduksi ketika agama menjadi sumber ketegangan, membuat banyak kalangan mengalami kebingungan untuk memahami dan menyelesaikan pasang surutnya konflik sosial yang bernuansa "agama" yang secara terus-menerus telah menjadi "ancaman" integrasi berbangsa. Pandangan yang terakhir tadi memberikan gambaran bahwa posisi agama sebagai bagian ikatan primordial, telah memiliki karakteristik yang berbeda jika dibandingkan dengan ikatan primordial lainnya.

Agama dan Kepercayaan

Sebagai masalah *ultimate* (pokok dan terakhir), setiap "agama" telah memiliki doktrin "kemutlakan" kebenaran yang memiliki konsekuensi logis untuk menafikan kebenaran "agama" lain. Doktrin "keagamaan" semacam ini semakin mempersulit lahirnya pemahaman paradigma pluralis yang percaya bahwa setiap agama memiliki jalan keselamatannya sendiri. Doktrin keagamaan yang cenderung "memaksa" bagi kaum adat ini masih ditambah lagi dengan adanya pemahaman dikotomi konsep teologis antara istilah "agama" dan "kepercayaan" yang sejauh ini masih mengalami perdebatan cukup panjang di antara kelompok yang menganggap bahwa istilah "agama" adalah bagi keyakinan (agama) yang "resmi diakui negara (yang datang dari luar dan disebarkan di Indonesia) sedangkan keyakinan adat bukanlah "agama" tetapi "kepercayaan".

Jika kita memahami kondisi atau konteks keagamaan dengan masyarakat saat ini seperti dekemukakan di atas, dan memahami bahwa konteks agama (*religion*) juga sejajar dengan konteks "kepercayaan" (*belief system*), maka mungkin pendapat Durkheim (Pals, 2001; 152) ada benarnya bahwa agama dan masyarakat tak dapat dipisahkan karena satu sama lain sangat dibutuhkan.

Menurut Durkheim, masyarakat dikategorikan dalam dua bentuk berdasarkan perbedaan solidaritas sosial untuk mencapai kesatuan sosialnya. Masyarakat kuno cenderung bersandar pada solidaritas mekanik, di mana perilaku yang baik diperoleh dengan memberikan hukum kepada setiap orang yang melanggar kode moral kelompok. Mungkin pada konteks inilah muncul suatu pandangan bahwa "kepercayaan" merupakan "agamanya kaum solidaritas mekanik" yang dikategorikan sebagai kaum adat. Di lain pihak, masyarakat modern berusaha mencapai kesatuan sosialnya dengan menyandarkan pada solidaritas organik, di mana masyarakat modern mengklaim memiliki konsep "agama", bukan "kepercayaan sebagaimana yang dianut kaum adat". Dalam masyarakat modern solidaritas kelompok muncul karena adanya komitmen moral dari kebutuhan yang dituntut oleh setiap orang demi kerja orang lain. Di sini penegakan hukum bersifat internal, yang berbeda dengan masyarakat adat yang bersifat eksternal.

Dalam pandangan Durkheim, masyarakat kuno (masyarakat adat) memiliki hati nurani kolektif lebih luas dan kuat dibandingkan dengan masyarakat modern. Durkheim percaya bahwa moralitas, kewajiban tiap orang pada orang lain dan standar bagi semua anggota kelompok, tak dapat dipisahkan dari agama (termasuk sistem kepercayaan). Artinya bahwa agama, sistem kepercayaan dan moral tidak dapat dipisahkan dari kerangka sosial. Ketika konteks sosial berubah maka agama dan moral pun berubah. Maka dalam hal ini pulalah masyarakat "penghayat kepercayaan", istilah yang dilekatkan pada sebagian besar masyarakat penganut ajaran kepercayaan lokal, memiliki posisi yang sama dengan kaum penganut "agama" dalam kerangka sosial masyarakat Indonesia yang plural. Kaum adat memiliki "otoritas ritual", otoritas sistem nilai, dan emosi keagamaan yang otonom dalam keterhubungannya dengan penganut "kepercayaan" dan "keagamaan" lainnya. Namun demikian, sesungguhnya pula perlu ada kesepahaman tentang beberapa konsep yang dilekatkan kepada kaum adat, terutama oleh kaum keagamaan terhadap kaum "penghayat kepercayaan" ini, agar tidak terjadi kesimpangsiuran.

Adapun konsep-konsep keyakinan yang perlu diklarifikasi secara khusus agar tidak terjadi kesalahpahaman berkaitan dengan eksistensi dan posisi kaum penghayat kepercayaan adalah konsep tentang "aliran kepercayaan"; konsep tentang "aliran kebatinan";

dan konsep tentang "kaum kepercayaan" (dalam konteks sistem kepercayaan adat) atau "penghayat kepercayaan".

Pertama, aliran kepercayaan. Dalam pandangan kaum adat, yang dimaksud aliran kepercayaan adalah segala sumber ajaran keyakinan yang berasal dari luar kelompok adat dan mengalir "seperti sungai yang bercabang-cabang", menyebar ke berbagai belahan muka bumi sehingga terbentuk sebagai sekte-sekte atau kelompok-kelompok aliran keyakinan yang berasal dari satu sumber ajaran dan kawasan tertentu. Dalam pandangan *mainstream*, kelompok penganut aliran kepercayaan ini dianggap, dan sering dihujat, sebagai kelompok ajaran yang menyimpangkan atau menyesatkan "ajaran *mainstream*" kelompok mayoritas atau kelompok dominan dari ajaran keyakinan dimaksud. "Penyesatan" atau "stigmatisasi" ini menafikan akulturasi dan asimilasi antara kebudayaan setempat dengan pengaruh penyebaran aliran atau ajaran kepercayaan pendatang tersebut.

Akibatnya tidak jarang kelompok ritual adat yang mengalami akulturasi budaya ajaran dengan "aliran kepercayaan" yang datang dari luar kelompok adat tersebut, yang awalnya sebagai upaya penghargaan (pengistilahan lain dari sinkretis), dianggap atau "dituduh" merusak "sistem keyakinan" dari ajaran pendatang dimaksud. Tetapi memang ada pula "sejenis aliran kepercayaan yang tidak berakar pada budaya adat atau bukan merupakan akulturasi dengan budaya setempat". Kelompok "aliran kepercayaan kedua" ini yang secara dominan mengadopsi ajaran *mainstream* keagamaan mayoritas dan menjadikannya sebagai warna baru dari ajaran *mainstream* tersebut.

Kedua, aliran kebatinan. Dalam pandangan kaum adat, aliran kebatinan adalah doktrin atau ajaran yang lebih mengarah kepada "mengolah kejiwaan" atau spiritual yang cenderung memakai metode-metode mistik, magis, supranatural, dan sebagainya. Tanpa berpretensi negatif bahwa sesungguhnya hal-hal mistis ada atau terdapat pada ranah setiap keagamaan atau sistem keyakinan apa pun, tapi penekanan mistik pada kelompok aliran kebatinan ini lebih diutamakan, sehingga tidak jarang orang awam menilai aliran kebatinan ini sebagai kelompok perdukunan, klenik, dan sebagainya.

Penganut aliran kebatinan tersebut biasanya membentuk suatu wadah atau organisasi formal. Namun sering mengkategorikan mereka sebagai penganut "kepercayaan" juga. Padahal biasanya

kelompok ini secara formal, dalam identitas keagamaannya secara administratif, menganut agama umum atau *mainstream* mayoritas.

Lain halnya dengan penganut "kepercayaan". Ini masalah *ketiga* yang juga harus diklarifikasi. Sebagaimana pada masyarakat adat, penganut kepercayaan tidak secara lugas mengungkapkan apa yang menjadi "agama mereka" dalam identitas (KTP) mereka, karena ajaran, sistem nilai, dan ritus menyatu dalam konteks atau istilah "ADAT" itu sendiri. Mengacu pada UU Adminduk No. 23 tahun 2006 sesungguhnya kelompok ketiga yaitu kelompok kepercayaan adat ini selanjutnya disebut sebagai kelompok "penghayat kepercayaan". Ini mengingat yang dimaksud dengan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dimaksud dalam UU No. 23 tahun 2006, terutama dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 37 tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan pasal 1 ayat 18 adalah sebagai berikut, bahwa; Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah pernyataan dan pelaksanaan hubungan pribadi dengan Tuhan Yang Maha Esa berdasarkan keyakinan yang diwujudkan dengan perilaku ketaqwaan dan peribadatan terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta pengalaman budi luhur yang ajarannya bersumber dari kearifan lokal bangsa Indonesia.

Kelompok "kepercayaan" yang berasal dari sistem kepercayaan dan ajaran budaya spiritual adat atau kesukubangsaannya, berakar pada budaya spiritual leluhur adatnya yang ada sebelum adanya "aliran ajaran keyakinan" yang datang dari luar komunitas adatnya. Bahkan di satu sisi ada pandangan bahwa apa yang menjadi sistem kepercayaan adat-adat di Indonesia itu juga merupakan "agama" bagi mereka. Istilah agama adat, agama lokal, atau agama asli nusantara mungkin beberapa istilah yang seyogyanya atau semestinya "dibumikan" dalam wacana keagamaan di Nusantara ini, terutama bagi kepercayaan adat tersebut. Hanya saja "kelompok keagamaan *mainstream* dan negara sekalipun belum atau mungkin tidak menerima konsep "agama" diterapkan bagi "kepercayaan adat nusantara" sebagai agama asli bumi pertiwi Indonesia.

Punahnya Agama Asli

Agama asli nusantara sudah ada di Nusantara sebelum agama Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu, Buddha, Khonghucu dan "pendatang dari luar lainnya" masuk ke Indonesia. Mungkin banyak

di kalangan masyarakat Indonesia sudah tidak lagi mengetahui bahwa sebelum agama-agama "resmi versi pemerintah": Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu, dan Buddha, kemudian kini Khonghucu, masuk ke Nusantara atau Indonesia, di setiap daerah telah ada agama-agama atau kepercayaan asli, seperti agama Sunda Wiwitan[1] yang kini tersisa pada etnis Baduy di Kanekes (Banten); dan Cigugur Kuningan, juga dikenal sebagai Agama Buhun; Kejawen di Jawa Tengah dan Jawa Timur; agama Parmalim, agama asli Batak; agama Kaharingan di Kalimantan; Tonaas Walian di Minahasa, Sulawesi Utara; Tolottang di Sulawesi Selatan; Wetu Telu di Lombok; Naurus di Pulau Seram di Propinsi Maluku, dan lain-lain. Di dalam Negara Republik Indonesia, agama-agama asli tersebut didegradasi sebagai ajaran anismisme, penyembah berhala/batu, atau hanya sebagai aliran kepercayaan.

Sampai sekarang, tak satupun agama-agama dan kepercayaan asli nusantara yang diakui di Republik Indonesia sebagai agama dengan hak-hak untuk dicantumkan di kartu tanda penduduk (KTP), akta kelahiran, pencatatan perkawinan di Kantor Catatan Sipil, dan sebagainya. Seiring dengan berjalannya waktu, agama asli nusantara semakin punah dan menghilang. Kalaupun ada yang menganutnya, biasanya berada di daerah pedalaman, dan hanya berkembang di kalangan keturunan masing-masing suku bangsa baik di pedesaan maupun perkotaan yang masih "mengukuhi" ajaran-ajaran budaya spiritual leluhurnya.

Kelompok "penghayat kepercayaan" ini kemudian pada perkembangannya mengalami istilah pelabelan sebagai "penghayat murni dan tidak murni". Mereka yang terkategorikan sebagai "penghayat kepercayaan murni" adalah mereka yang pada kolom agama di KTP-nya tidak mencantumkan nama agama umum, sementara bagi mereka yang terkategorikan sebagai "penghayat kepercayaan tidak murni" adalah mereka yang mengukuhi ajaran budaya spiritual leluhur suku bangsanya tetapi masih mencantumkan kolom agama umum pada KTPnya (tentunya karena berbagai alasan: karena keterpaksaan dan situasi kondisi politis atau administratif yang mengkondisikan seperti itu). Padahal legitimasi hukum pemerintahan tentang agama "diakui" atau "tidak diakui", "resmi" dan "tidak resmi", "umum" atau "tidak umum" adalah konsepsi legitimasi yang inkonstitusional dan bertentangan dengan Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia 1948 / Deklarasi, Kovenan Internasional Hak Sipol 1966 (UU RI No.12 / 2005), UUD 1945 Amandemen IV / 2004, pasal 29, dan UU RI No. 39/1999 tentang HAM.

KESIMPULAN

Posisi kehidupan para penganut penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa berkecenderungan disikapi dan dipahami orang awam dengan menempatkan dan membedakan mereka secara absolut terpisah dari kelompok penganut konsepsi "agama-agama pendatang" (agama Barat dari kawasan Mediteranian/non Asian religions–Islam dan Kristen dan agama-agama Asia Selatan: Hindu, Buddha, dan Khonghucu). Bahkan tidak jarang yang mengatakan masyarakat penghayat kepercayaan, karena merupakan tradisi kepercayaan lokal, tidak tergolong dalam kelompok agama sehingga "dicap" tidak "ber-Tuhan". Sehingga ada upaya-upaya yang ingin "mengagamakan" para penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa atau masyarakat yang sudah memiliki tradisi kepercayaan (agama) lokal ini. Bahkan banyak yang menghambat eksistensi mereka seperti pemaksaan pengisian kolom agama pada kartu tanda penduduk (KTP), tidak diberikannya surat nikah oleh catatan sipil, tidak adanya akte kelahiran bagi anak dari pasangan sah di antara mereka dan sebagainya. Padahal kalau kita menempatkan kepercayaan dan agama itu dalam kerangka konsepsi kesatuan dari suatu pengertian kebudayaan secara luas, maka baik agama maupun kepercayaan adalah bagian dari suatu sistem kebudayaan.

Berdasarkan konsepsi pengertian kebudayaan yang luas maka sepatutnyalah kita melihat keduanya dalam kesetaraan atau paling tidak dalam suatu relativitas makna yang tidak absolut. Bukankah jika kita berbicara tentang kebudayaan, itu berarti tidak ada suatu kebudayaan yang dianggap paling baik dari kebudayaan-kebudayaan yang lainnya? Selain itu, jika kita tinjau secara lebih dekat bahwa masyarakat penghayat kepercayaan religi lokal sejatinya merupakan bagian dari masyarakat religius adat bangsa Indonesia yang mempertahankan kepribadian bangsa, yang berdasar pada nilai-nilai luhur bangsa Indonesia (berdasarkan warisan nenek moyangnya). Hal ini senada dengan yang dikemukakan oleh Durkheim (Paals 2001) bahwa di semua kebudayaan, agama adalah bagian yang paling berharga dari perbendaharaan sosial.

Agama (umum dan adat) melayani masyarakat dengan menyediakan sejak masa pertumbuhan berupa ide, ritual, sentimen, yang membimbing kehidupan setiap orang di dalamnya. Kemerdekaan beragama dan berkepercayaan dalam masyarakat plural di Indonesia merupakan masalah hak asasi yang perlu disikapi serius oleh pemerintah tanpa membeda-bedakan dalam pelayanan publik seperti pencatatan akte perkawinan secara adat, pendidikan,

ekonomi, dan sebagainya. Maka dengan demikian, para penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dapat lebih berkontribusi secara lebih "merdeka" lagi bersama-sama dengan penganut agama lainnya dalam membangun tatanan masyarakat Indonesia yang plural tetapi "Bhinneka Tunggal Ika" dalam *platform* ideologi bangsa yang sama yaitu Pancasila.[]

Bibliografi

Anas Saidi (editor). 2004. *Menekuk Agama, Membangun Tahta; Kebijakan Agama Orde Baru.*Jakarta. Desantara & (PMB) – LIPI

Furnival, J.S., 1948. *Netherlands India; A Study of Plural Economy.* London: Cambridge University Press

Marzali, Amri. 2005. *Antropologi & Pembangunan Indonesia.* Jakarta. Prenada Media

Pals, L. Daniel., 2001. *Seven Theories of Religion: Dari Animisme E.B. Tylor, Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz*

Syarif Ibrahim Alqadrie, 2000. *Konflik Etnis Ambon dan Sambas: Tinjauan Sosiologis.* Bandung. Koleksi UPT.INRK UNPAD Jilid 1

Dokumen UU dan Peraturan:

UU No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 37 tahun 2007 tentang pelaksanaan Undang-undang No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan

Catatan:

[1] Sunda Wiwitan adalah penamaan bagi keyakinan atau sistem keyakinan "masyarakat keturunan Sunda" yang dilekatkan pada beberapa komunitas dan individu Sunda yang secara kukuh mempertahankan budaya spiritual dan tuntunan ajaran leluhur Sunda (Ira Indrawardana, *Memahami Fenomena Sunda Wiwitan Masa Kini,* Jurnal MaJEMUK, Edisi 34 September – Oktober 2008, hal. 17)

Politik Kesetaraan

• *Trisno S. Sutanto*

Esai ini mau melanjutkan apa yang sudah ditegaskan di tempat lain bahwa "politik kesetaraan" merupakan tuntutan urgen dan seyogianya menjadi *rallying points* bagi perjuangan pluralisme ke depan.[1] Dengan sengaja saya memakai istilah *politik* kesetaraan untuk menggarisbawahi dimensi politis dari prinsip kesetaraan—atau, dalam rumusan negatif, prinsip *anti*-diskriminasi—antar-warga negara, yang menjadi prinsip paling dasar kewargaan (*citizenship*) maupun hak asasi manusia. Maksudnya, perkara jaminan terhadap prinsip kesetaraan adalah perkara politik yang harus diperjuangkan melalui jalur dan mekanisme politik, bukan pemberian cuma-cuma entah dari langit atau dari negara. Dengan itu pula, apa yang menjadi pusat perhatian saya lebih pada persoalan *civic pluralism* ketimbang masalah teologis yang melatarinya—walau, sudah tentu, tanpa bermaksud menafikan persoalan teologis itu.

Menurut saya, persis pada tuntutan politik kesetaraan itulah nasib pluralisme kini dipertaruhkan. Atau bahkan nasib Indonesia sebagai "rumah bersama" yang adil dan demokratis bagi seluruh kelompok masyarakat, apapun latar belakang suku, warna kulit, tradisi, asal-usul etnis, adat istiadat, kepercayaan, pandangan ideologis, pilihan orientasi seksual, ketunaan yang disandangnya, maupun faktor-faktor pembeda lainnya.

Saya mau mengelaborasi lebih jauh tuntutan politik kesetaraan itu dengan mengambil persoalan kebebasan beragama atau berkeyakinan (*freedom of religion or belief*)[2] sebagai optiknya, yang merupakan salah satu dari hak-hak paling dasar yang tidak dapat dikurangi atau ditangguhkan pemenuhannya di dalam situasi apapun juga (*non-derogable rights*), termasuk di tengah situasi perang atau

invasi militer. Esai ini mau mengambil pengalaman pahit kebijakan diskriminatif negara yang diderita oleh kelompok-kelompok kepercayaan lokal sebagai fokusnya. Untuk itu, pertama-tama saya mau memeriksa jaminan konstitusional atas hak-hak paling dasar itu dan luas cakupannya, lalu membenturkannya dengan realitas kebijakan agama—salah satu dari "tumpukan sampah" yang diwarisi rezim Orde Baru[3]—sebelum, pada tahapan terakhir, kembali pada tuntutan politik kesetaraan sebagai agenda reformasi yang masih tertunda.

Cita-cita Pemerintahan Konstitusional

Salah satu hasil terpenting transisi demokratisasi pasca Mei 1998 adalah reformasi konstitusi melalui proses amandemen UUD 1945 yang telah berjalan empat kali (1999 – 2002). Hal ini, harus dicatat, merupakan terobosan paling fundamental oleh karena, seperti berulang kali diingatkan para pemikir, rezim totalitarian Orde Baru berakar pada *staatsidee* (konsep negara) yang bersifat integralistik yang telah menafasi perumusan UUD 1945.[4] Di dalam konsep negara yang bersifat integralistik itu, cita-cita proklamasi untuk membangun sistem pemerintahan konstitusional (*constitutional government*) demi kemaslahatan semua warga negara sama sekali tidak mungkin dicapai. Sejarah memperlihatkan bagaimana UUD 1945 memiliki banyak lubang (*loop holes*) yang telah, berulang kali, dimanfaatkan sebagai landasan berbagai rezim yang berbeda karakternya: "Demokrasi Liberal", "Demokrasi Terpimpin", maupun "Demokrasi Pancasila".

Tidak mengherankan jika, ketika reformasi bergulir dan mencapai titik zenitnya dengan *lengser*nya Soeharto pada Mei 1998, tuntutan untuk melakukan reformasi konstitusi menempati agenda terpenting sebagai jalan mencapai cita-cita suatu pemerintahan yang konstitusional. Di dalam tuntutan bagi pemerintahan konstitusional ini kita dapat menangkap sosok *spirit* dan cita-cita reformasi yang paling dasar. Suatu pemerintahan konstitusional mensyaratkan dua hal pokok. *Pertama*, adanya pembatasan kekuasaan, khususnya eksekutif, lewat pemisahan kekuasaan ke dalam tiga aras (*trias politica*) yang masing-masing independen, sehingga mampu melakukan proses *check and balances*. Kedudukan masing-masing lembaga dan mekanismenya harus berada di bawah supremasi hukum (*rule of law*) yang menempatkan rakyat sebagai pemilik

kedaulatan sesungguhnya. *Kedua*, pemerintahan konstitusional juga mensyaratkan jaminan dan penghormatan hak-hak asasi manusia (HAM) yang memberi perlindungan menyeluruh terhadap hak-hak warganya.[5] Kedua syarat fundamental di atas tidak dikenal dalam UUD 1945, oleh karena bertentangan secara diametral dengan *staatsidee* yang bersifat integralistik.

Kita patut bersyukur bahwa, melalui proses amendemen empat kali selama 1999 – 2002, terjadi perubahan-perubahan signifikan ke arah pencapaian cita-cita pemerintahan konstitusional itu. Memang, harus diakui, UUD 1945 hasil amendemen masih memiliki banyak kelemahan. Akan tetapi, secara menyeluruh, UUD 1945 hasil amendemen sudah memberi ruang cukup bagi perjuangan lebih lanjut untuk membangun pemerintahan konstitusional demi kemaslahatan semua warga—khususnya dengan diterimanya pasal-pasal terpenting tentang HAM. Di situ, dengan sangat tegas pasal 28I UUD 1945 hasil amendemen mengamanatkan bahwa: "(1) Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun"; dan "(2) Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu."

Khusus mengenai kebebasan beragama atau berkeyakinan, konstitusi juga memberi jaminan yang sangat luas. Pasal 28E UUD'45 menyatakan bahwa: "(1). Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali", dan "(2). Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, *sesuai dengan hati nuraninya*." Dengan itu menjadi jelas, bahwa hak dan kebebasan beragama atau berkeyakinan merupakan pilihan yang bebas "sesuai dengan hati nurani" seseorang yang harus dihormati. Tidak ada institusi apapun yang dapat menghalangi, meniadakan atau memaksakan agama atau keyakinan seseorang.[6]

Sudah tentu, penegasan semacam itu mencuatkan serangkaian

persoalan yang sangat pelik. Diskusi tentang Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR) yang telah diratifikasi pemerintah Indonesia lewat UU No. 12/2005 dapat menjadi titik tolak untuk mendedahnya, sebab dalam rumusan itu kita dapat mencandra baik luasnya cakupan kebebasan beragama atau berkeyakinan maupun problematiknya di dalam perundangan serta peraturan kita. Pasal 18(1) ICCPR menggariskan bahwa "Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik seara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran."[7] Mengikuti *General Comment No. 22* (diterima dalam Sidang Umum ke-48 PBB, 1993) yang memberi kita petunjuk resmi penafsiran ICCPR, maka hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama itu harus dipahami secara luas dan komprehensif. Rumusannya sungguh menarik, sehingga perlu dikutip utuh:

> "Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms 'belief' and 'religion' are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions. The Committee therefore views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established, or represent religious minorities that may be the subject of hostility on the part of a predominant religious community."[8]

Saya sengaja mengutip penjelasan *General Comment* di atas secara utuh untuk memperlihatkan betapa pelik dan rumitnya jalinan konseptual yang melatari hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan yang mau dilindungi oleh ICCPR. Perhatikan bahwa pasal 18(1) ICCPR dirumuskan untuk melindungi baik keyakinan teistik, non-teistik, bahkan a-teistik, termasuk keyakinan seseorang untuk *tidak* memeluk keyakinan apapun juga! Begitu juga istilah

"agama" maupun "keyakinan" tidak saja mencakup agama-agama tradisional, agama-agama yang memiliki institusi, tetapi juga agama-agama baru, atau non-institusional.

Persis di sinilah, dalam pertarungan diskursif bagaimana "agama" dan "keyakinan" dirumuskan, ICCPR menjadi sangat problematis bagi kebijakan keagamaan di Indonesia. Bagian berikut mau menelisik perkara itu.

Mambang Agama

Siapapun yang dengan cukup sabar dan teliti membaca sejarah, politik, maupun sejarah politik agama-agama di Indonesia akan menyimpulkan bahwa agama telah menjadi mambang yang terus menerus menghantui pergolakan di Indonesia sejak sangat awal. Agama menjadi pertaruhan mulai dari tataran ideologis, perumusan konstitusi, sampai pada undang-undang dan peraturan di bawahnya.

Atau, memakai ungkapan Daniel Dhakidae, "Agama menjadi perumus identitas, kalau bukan menjadi identitas itu sendiri, atau tidak ada identitas dan mungkin juga tidak boleh ada identitas tanpa agama sebagai sumbangan utama di dalamnya." Akan tetapi, lanjut Dhakidae dengan bahasa sangat plastis,

> "kalau memang agama itu begitu pentingnya, mengapa hanya boleh ada lima agama? Dengan kehadiran kelompok etnik dan bahasa yang langsung berhubungan dengan itu sebanyak kurang lebih 300 di Indonesia, bisa diduga ada kurang lebih 300 agama tersebar di seluruh Nusantara, dan dengan demikian bisa diduga ada 300 Tuhan dan Allah yang disembah. Lantas di mana kurang lebih 295 agama lain itu?"[9]

Pertanyaan "nakal" Dhakidae itu membuka perspektif lain dalam membaca perkara agama dan/atau kepercayaan. Sebab, dalam kosakata yang kita gunakan sampai sekarang, "agama" punya pemaknaan khusus, yakni sebagai "agama yang diakui negara" yang, sudah tentu, tidak mencakup segala jenis "kepercayaan" atau "keyakinan". Dalam kajian klasiknya, Niels Mulder memperlihatkan baru pada tahun 1961 Departemen Agama berhasil merumuskan definisi minimum tentang "agama" yang menjadi definisi resmi

sampai sekarang, setelah upaya sebelumnya (1952) kandas di tengah jalan.[10] Mulder mengingatkan, kebijakan tersebut dilatari oleh suburnya kelompok-kelompok kebatinan pada masa itu. Depag melaporkan bahwa pada tahun 1953 ada lebih dari 360 kelompok kebatinan di seluruh Jawa. Kelompok-kelompok ini memainkan peran menentukan sehingga pada Pemilu 1955 partai-partai Islam gagal memperoleh suara mayoritas, dan hanya mendapat 42 persen suara. Pada tahun yang sama BKKI (Badan Kongres Kebatinan seluruh Indonesia) didirikan di bawah kepemimpinan Mr. Wongsonegoro. Tahun 1957, BKKI mendesak Soekarno agar mengakui secara formal bahwa "kebatinan" setara dengan "agama".

Konstalasi politik inilah yang mendorong Depag pada tahun 1961 mengajukan definisi "agama". Suatu "agama", menurut definisi itu, harus memuat unsur-unsur penting ini: kepercayaan pada Tuhan Yang Mahaesa, ada nabi, kitab suci, umat, dan suatu sistem hukum bagi penganutnya. Tentu saja, dengan definisi seperti itu, banyak kelompok kepercayaan, kebatinan, atau kelompok-kelompok masyarakat yang masih mempertahankan adat istiadat dan praktik-praktik religi lokal, seperti animisme, dinamisme, dstnya tidak tercakup di dalamnya, sehingga mereka digolongkan sebagai orang yang "*belum* beragama".

Dengan pendefinisian seperti itu, kelompok-kelompok kepercayaan, kebatinan, masyarakat adat, penganut kepercayaan lokal, dstnya yang tersebar di seluruh pelosok Nusantara—mereka yang, memakai ungkapan Dhakidae di atas, termasuk dalam "295 agama lain itu"—terpinggirkan, praktik-praktik religi lokal mereka dinafikan, atau bahkan sering dicap "sesat dan menyesatkan". Tetapi, pada saat bersamaan, mereka juga diharapkan akan masuk dan memeluk salah satu agama yang diakui negara. Hal ini, seperti diperlihatkan Jane Monnig Atkinson dalam esainya yang cemerlang, dapat dicandra pada penggunaan istilah "*belum* beragama" yang, sesungguhnya, dapat diartikan sebagai "*belum* memeluk salah satu agama yang diakui negara"! Di balik pemahaman ini, menurut Atkinson, tersirat agenda modernisasi yang sekaligus menjadi tujuan dan visi nasionalis. "Konsep *agama* secara implisit mengandung pemahaman tentang kemajuan, modernisasi, dan keyakinan pada tujuan nasionalis," tulisnya. "Kelompok-kelompok masyarakat yang dianggap bodoh, terbelakang, atau tidak memiliki visi nasionalis

adalah mereka yang, secara *de facto*, tidak memeluk suatu agama. *Agama* adalah garis batas yang memisahkan antara massa petani di pedesaan dan penduduk kota, pada satu pihak, dengan komunitas-komunitas kecil tradisional (yang tidak sepenuhnya terserap ke dalam sistem ekonomi dan politik) pada pihak lain."[11]

Pola penyingkiran kelompok-kelompok kepercayaan tersebut memperoleh bentuk konkret dalam dua kebijakan penting yang pengaruhnya masih terasa sampai sekarang, dan melatari substansi "delik agama" dalam revisi KUHPidana. *Pertama*, penciptaan lembaga PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) yang mula-mula didirikan Depag pada tahun 1954 untuk mengawasi agama-agama baru, kelompok-kelompok kebatinan dan kegiatan mereka. "Di tangan Departemen Agama," tulis Mulder, "PAKEM menjadi semacam anjing-jaga melawan gerakan-gerakan spiritual yang anti-Islam."[12] Pada tahun 1960, atas anjuran Prof. Priyono, Menteri Pendidikan pada masa itu, kewenangan dan tugas PAKEM diletakkan di bawah Kejaksaan Agung.

Lembaga PAKEM terbukti sangat ampuh, apalagi semenjak 1961, lewat Surat Edaran Departemen Kejaksaan Biro Pakem Pusat No. 34/Pakem/S.E./61 tanggal 7 April 1961, lembaga PAKEM didirikan di setiap provinsi dan kabupaten. Di antara tugas PAKEM adalah mengikuti, memerhatikan, mengawasi gerak-gerik serta perkembangan dari semua gerakan agama, semua aliran kepercayaan/kebatinan, memeriksa/mempelajari buku-buku, brosur-brosur keagamaan/aliran kepercayaan, baik yang berasal dari dalam maupun luar negeri.[13] Dengan kewenangan yang sangat luas seperti itu, PAKEM sesungguhnya merupakan alat pengendali pamungkas di tangan negara untuk menentukan apakah suatu aliran kepercayaan tergolong "sesat dan menyesatkan" sehingga perlu ditindak. Misalnya, dalam kasus "Haur Koneng", sebuah aliran kepercayaan di Jawa Barat pada tahun 1993, seorang pejabat pemerintah, seperti dikutip Dhakidae, menegaskan begini:

> "Sesat dan tidaknya suatu aliran keagamaan ditentukan oleh pertemuan yang disebut Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat. Pihak kepolisian baru mempunyai wewenang untuk menindak para pengikut aliran jika rapat PAKEM yang terdiri dari aparat Kejaksaan, Departemen Agama, pemerintah daerah

dan Kepolisian telah menentukan bahwa suatu kegiatan keagamaan dianggap sebagai aliran sesat. Selanjutnya pelarangan kegiatan dilakukan oleh Kejaksaan Agung."[14]

Dhakidae juga mengutip laporan *Kompas* (5 Agustus 1993) yang memberi kita gambaran jelas korban-korban yang harus berjatuhan di tangan PAKEM: "Menurut data tim PAKEM Jabar, di Jabar terdapat 63 aliran kepercayaan yang masih tumbuh dan hidup di masyarakat. Sebelumnya jumlah mencapai 133 aliran, tetapi sebagian sudah dilarang, atau membubarkan diri sehingga sisanya hanya 63 aliran. Kelompok Haur Koneng merupakan kelompok baru yang belum tercatat di Tim PAKEM Jabar. Sedang Kahumas Kejakgung Soeparman SH MH mengatakan, sejak tahun 1949 hingga tahun 1992, telah terdapat 517 aliran kepercayaan yang 'mati' di seluruh Indonesia."

Sampai sekarang PAKEM masih berdiri dan berfungsi sebagai senjata pamungkas. Kasus penyerangan terhadap JAI (Jemaat Ahmadiyah Indonesia) di Parung, Bogor, pertengahan Juli 2005 lalu, misalnya, seperti dilaporkan koran *Republika*, didahului oleh pertemuan di kantor PAKEM tanggal 18 Januari 2005, enam bulan sebelum penyerangan, yang memutuskan pelarangan keberadaan baik Ahmadiyah Qadiani maupun Lahore di Indonesia (*Republika*, 16 September 2005). Begitu juga, sebagian dari tugas utama PAKEM bahkan dicantumkan dalam UU No. 16/2004 tentang Kejaksaan. Dalam UU itu, menurut pasal 30(3) kejaksaan juga bertugas dalam bidang ketertiban dan ketenteraman umum dengan, antara lain, melakukan "(c.) pengawasan peredaran barang cetakan; (d.) pengawasan aliran kepercayaan yang dapat membahayakan masyarakat dan negara; (e.) pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama".

Kebijakan *kedua* lebih pada tataran paradigmatis. Akhir Januari 1965, Presiden Soekarno mengeluarkan Penetapan Presiden No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, yang kemudian dikukuhkan pada zaman Orde Baru menjadi UU No. 1/PNPS/1965.[15] Munculnya UU No. 1/PNPS/1965 perlu ditelisik sungguh-sungguh karena UU ini menjadi landasan yuridis utama bagi banyak UU dan peraturan lain di bidang keagamaan. Apalagi pasal 4 UU No. 1/PNPS/1965 menambahkan

"delik agama" pada KUHPidana (pasal 156a) yang sangat penting, karena diniatkan untuk "melindungi kesucian agama".

Saya tidak akan mendedah secara rinci "delik agama" tersebut, yang dewasa ini kembali jadi fokus perhatian karena upaya revisi terhadap KUHPidana yang dinilai kebablasan, bahkan terjebak pada *overcriminalization*. Seperti diperlihatkan Musdah Mulia, RUU KUHPidana ini mengalami tiga cacat dalam soal "delik agama": pertama, terlalu ambisius; kedua, berniat mau secara rinci mengatur soal kehidupan beragama; dan, akhirnya, RUU ini sangat diskriminatif terhadap agama-agama di luar agama resmi atau kelompok minoritas. [16] Menurut saya, khususnya dalam soal terakhir, kita harus menelisik akar-akarnya dalam UU No. 1/PNPS/1965.

Menarik sekali jika UU ini diletakkan dalam konteks zamannya. Seperti dijelaskan dalam penjelasan resminya, UU ini lahir dari situasi saat itu di mana "hampir di seluruh Indonesia tidak sedikit timbul aliran-aliran atau organisasi-organisasi kebathinan/kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan ajaran-ajaran dan hukum agama." Situasi ini dinilai "telah menimbulkan hal-hal yang melanggar hukum, memecah persatuan Nasional dan menodai agama."[17] Dengan kata lain, PNPS 1965 lahir untuk melindungi agama-agama (yang diakui negara) dari aliran-aliran kebatinan/kepercayaan. Karena itu, ketika menjelaskan agama-agama yang "dipeluk oleh penduduk Indonesia", persoalan aliran kebatinan atau kepercayaan diberi catatan khusus. Di situ "Pemerintah berusaha menyalurkan ke arah pandangan yang sehat dan ke arah Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini sesuai dengan Ketetapan MPRS No II/MPRS/1960, Lampiran A Bidang I, Angka 6."[18]

Kebijakan perlindungan ini, dan penafian hak-hak sipil mereka yang keyakinannya berada di luar "agama yang diakui negara" secara sistematis dan konsisten dilakukan oleh rezim Orde Baru dengan landasan hukum yang sangat kuat. Pada tahun 1978 MPR menetapkan TAP MPR No. IV/MPR/1978 tentang Garis-garis Besar Haluan Negara. Dalam Ketetapan tersebut ditegaskan bahwa "Kepercayan terhadap Tuhan Yang Maha Esa bukan merupakan Agama". Berangkat dari ketetapan ini, Menag mengeluarkan Instruksi No 4 dan 14 tahun 1978 yang menggariskan kebijakan inti mengenai aliran kepercayaan, dan melayangkan surat kepada para gubernur dan bupati/walikota menyangkut berbagai aspek aliran kepercayaan.[19]

Seluruh kebijakan ini secara sistematis telah meminggirkan kelompok-kelompok yang digolongkan "*belum* beragama" itu, dan menafikan hak-hak sipil mereka sebagai warga negara yang setara di muka hukum. Dalam surat Menag No. B/5943/78 yang ditujukan kepada Gubernur Jatim, misalnya, disebutkan: "Karena aliran kepercayaan bukan merupakan agama dan merupakan kebudayaan berarti bahwa orang yang mengikuti aliran kepercayaan tidaklah kehilangan agamanya yang dipahami dan dipeluknya, sehingga tidak ada tatacara sumpah, perkawinan, dan sebagainya menurut aliran kepercayaan".[20] Hal yang sama juga ditegaskan dalam surat Menag No. B.VI/11215/1978 yang ditujukan kepada Gubernur KDH I seluruh Indonesia. Dalam surat yang disebut terakhir ini secara eksplisit dinyatakan: "…dan mengingat pula bahwa masalah-masalah penyebutan agama, perkawinan, sumpah, penguburan jenazah adalah menyangkut keyakinan agama, maka dalam negara RI yang berdasar Pancasila tidak dikenal adanya tatacara perkawinan, sumpah dan penguburan menurut aliran kepercayaan, *dan tidak dikenal pula penyebutan 'Aliran Kepercayaan' sebagai 'agama' baik dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan lain-lain*".[21]

Mengingat KTP merupakan kartu identitas yang sangat penting bagi kehidupan di Indonesia, maka ketentuan ini berarti pula menafikan sama sekali hak-hak sipil warga yang kebetulan menganut aliran kepercayaan. Termasuk UU No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan yang baru disahkan tanggal 8 Desember 2006 lalu masih mewajibkan dan meneruskan kebijakan lama, sekalipun UU ini digodok dan disahkan pada masa reformasi. UU ini menarik karena, untuk pertama kalinya, dalam dokumen resmi negara dipakai istilah "agama yang belum diakui negara" untuk merujuk pada kelompok-kelompok kepercayaan *di luar* enam agama yang diakui. Padahal kelompok-kelompok ini sangat banyak dan tersebar di seluruh pelosok Nusantara.

Pada tataran praktik biasanya kolom agama di KTP kelompok kepercayaan harus dikosongkan atau ditandai dengan "—". Ini, sudah tentu, menimbulkan kerawanan tersendiri karena, jangan-jangan, mereka dituduh "ateis" yang tidak punya tempat di negara ini. Banyak dari mereka yang, karena kekhawatiran ini terpaksa mengisi kolom agama dengan salah satu agama yang diakui negara, sekalipun mereka tidak mengimani atau mempraktikkan agama

tersebut.[22] Yang lebih menyakitkan bagi kelompok-kelompok ini, perkawinan mereka yang berdasarkan adat kepercayaan juga tidak diakui negara. Padahal dalam pasal 2(1) UU No. 1/1974 tentang Perkawinan, berbunyi "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing–masing agamanya dan kepercayaannya itu". Akan tetapi, seperti dijelaskan Surat Menag No. B/5943/1978 tertanggal 3 Juli 1978 kepada Gurbernur Jatim yang sudah dirujuk di atas, dalam soal perkawinan hanya ada tatacara agama. Akibatnya, pihak Catatan Sipil tidak mau mencatatkan perkawinan mereka. Perlakuan diskriminatif ini mendorong banyak kelompok kepercayaan untuk mengadu pada Komnas HAM. Laporan Majalah *Gatra* (4 Maret 2006, h. 28 – 31) menyebut 110 pasangan suami-istri di Cilacap, dan 30 pasangan lagi di Kebumen, Jawa Tengah, yang pernah melakukan upaya itu. Sudah tentu, jumlah tersebut hanyalah sebagian kecil saja dari berbagai kelompok kepercayaan lokal yang tersebar di seluruh Nusantara.

Ada pola diskriminasi lain yang bisa disebut dalam soal aliran kepercayaan. Mengingat keragaman bentuk, keyakinan maupun praktik-praktik religius lokal yang tersebar di seluruh Nusantara, agaknya pihak negara mengalami kesulitan di dalam menanganinya. Sering kali, dalam soal ini, negara mengambil jalan pintas dengan menggolongkan banyak kepercayaan lokal ke dalam salah satu agama yang sudah diakui. Hal ini, misalnya, tercermin pada kebijakan Depag terhadap masyarakat Tolotang di Sulsel. Komunitas ini, dengan semena-mena, diletakkan oleh Depag di bawah pengawasan Dirjen Bimas Hindu Buddha berdasarkan SK No 2 dan 6 tahun 1966 yang "menunjuk Sdr. Makkatungeng untuk atas nama Direktur Djendral Bimbingan Masyarakat Beragama Hindu dan Buddha melakukan pembinaan serta penyuluhan terhadap umat Hindu Tolotang." Maka, akibatnya, masyarakat adat Tolotang diwajibkan beribadah di pura dengan ritual seturut agama Hindu Bali yang sama sekali asing bagi mereka![23] Begitu juga, komunitas Dayak yang menganut "kepercayaan Kaharingan" dengan semena-mena dimasukkan ke dalam agama Hindu sejak tahun 1980, berdasarkan Surat Menag No. MA/203/1980 tertanggal 28 April 1980 yang ditujukan pada Kepala Kanwil Depag Propinsi Kalimantan Tengah.[24]

Melanjutkan Agenda Reformasi

Paparan di atas memperlihatkan dengan sangat jelas konsekuensi-konsekuensi yang harus ditanggung akibat kebijakan pemilahan antara agama yang diakui negara dengan mereka yang digolongkan "*belum* beragama". Kelompok-kelompok yang disingkirkan itu, yang merupakan mayoritas riil bangsa ini, justru menjadi "orang asing" di tanah sendiri. Keyakinan mereka tidak dihormati, praktik-praktik ritual mereka tidak diakui (malah sering dituduh "menodai agama"), dan bahkan hak-hak sipil mereka sebagai warga negara dinafikan—dengan segala konsekuensinya.

Paparan di atas juga memperlihatkan bahwa, pada tataran paradigma kebijakan, yakni bagaimana pemaknaan *agama* dan/atau *keyakinan* atau *kepercayaan* dikonstruksikan, sesungguhnya tidak ada perubahan berarti pasca Mei 1998. Kebijakan pemilahan antara agama yang diakui negara dengan yang tidak diakui masih dipertahankan sampai sekarang, seperti terlihat baik dalam perumusan UU No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan, yang untuk pertamakalinya secara resmi memakai istilah "agama yang belum diakui negara", maupun sangat kental mewarnai perluasan pasal-pasal "delik agama" RUU KUHPidana. Dua kebijakan inti pengendalian agama—UU No. 1/PNPS/1965 dan instrumen PAKEM—masih bertahan kokoh, dan sering dipakai sebagai senjata pamungkas untuk menjerat setiap penafsiran maupun praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari "pokok-pokok ajaran agama" (pasal 1 UU No. 1/PNPS/1965). Sementara, pada saat yang sama, UU itu menggariskan *hanya* negara (via Departemen Agama) yang memiliki monopoli kewenangan menafsirkan mana ajaran agama yang "benar"![25]

Di awal esai ini, saya menegaskan bahwa tuntutan politik kesetaraan merupakan pertaruhan nasib pluralisme—bahkan nasib Indonesia sebagai "rumah bersama". Dewasa ini tuntutan politis tersebut terasa semakin mendesak di tengah transisi demokratisasi yang sedang berlangsung. Sebab di tengah gejolak transisi dewasa ini sekadar toleransi dan dialog tidaklah memadai. Transisi demokratisasi, jika hanya terpusat pada utak-atik prosedural, menyimpan potensi menjadi tirani mayoritas, di mana pemilik suara terbanyak mengambil seluruhnya (*the winner-take-all device*) dan menafikan hak-hak minoritas, maupun hak-hak mereka yang sesungguhnya merupakan "mayoritas riil" tetapi, karena kebijakan negara, justru

menjadi “orang asing” di tanah air sendiri.

Karena itu perjuangan demokrasi harus, sekaligus juga, menjadi perjuangan demi penegakkan dan pemenuhan hak-hak asasi manusia di mana prinsip kesetaraan menjadi landasannya. Kedua sisi itu—demokrasi dan HAM—sesungguhnya, seperti diperlihatkan dengan gamblang oleh David Beetham, merupakan dua sisi dari mata uang yang sama. Dan hanya dengan merangkaikan keduanya, tatanan demokrasi tidak sekadar “dapat bekerja” (*making democracy work*) tetapi juga “bermakna” secara substansial (*making democracy meaningful*).[26] Di sini, politik kesetaraan merupakan kuncinya.

Hasil resurvei DEMOS terbaru makin mempertegas betapa krusial dan urgen tantangan kesetaraan ini di tengah euforia demokratisasi. Walau ada peningkatan pada berbagai hak dan kelembagaan, namun makin nyata ancaman fundamental terhadap proses demokratisasi ketika hak-hak paling dasar *civil liberties*, yakni kebebasan beragama dan berkeyakinan, kebebasan berkumpul dan mengeluarkan pendapat, dll, mengalami penurunan signifikan.[27] Ini merupakan sinyal tanda bahaya yang harus menjadi perhatian kita semua, para penggiat pluralisme di tanah air. Saya sendiri meyakini bahwa politik kesetaraan merupakan tuntutan gerak zaman yang tak terelakkan pasca amandemen UUD 1945 maupun ratifikasi ICCPR demi tatanan kehidupan bersama yang lebih adil, *fair*, demokratis, dan beradab. Keduanya, yakni amanat konstitusi dan ICCPR, memberi tanggungjawab pada negara untuk memastikan perundang-undangan dan peraturan yang dibuatnya memenuhi standar HAM. Seperti ditegaskan konstitusi sendiri,*“Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah.”* (UUD 1945, Pasal 28I, ayat 4).

Karenanya, menurut saya, kita harus menuntut pertanggungan jawab itu terus menerus, mendesakkan politik kesetaraan tanpa lelah, sebab yang dipertaruhkan sungguh sangat mendasar: bagaimana memastikan agar Indonesia dapat menjadi “rumah bersama” sehingga tidak ada kelompok yang merasa jadi “orang asing” di tanah sendiri. Seorang tokoh penggiat kepercayaan Sunda Wiwitan, Cigugur, Kuningan, pernah merumuskannya dengan sangat tepat: agar kelompok-kelompok kepercayaan yang selama ini dimarjinalkan kembali merasa di-*wongké*, “menjadi orang lagi”. Menurut saya, itulah arah dan pertaruhan ultim kita sebagai bangsa! []

Catatan:

[1] Lihat esai saya, "Merawat Kecambah Pluralisme: Mengenang Th. Sumartana", BENTARA Kompas, 5 Mei 2007.

[2] Istilah *freedom of religion or belief* memang punya kerumitan konseptual tersendiri yang tidak mungkin didedah lengkap di sini. Penambahan kata *belief* dalam rumusan itu dibutuhkan untuk mencakup "keyakinan non-religius", seperti misalnya keyakinan ideologis yang juga perlu dilindungi. Umumnya, seperti nanti jadi jelas dalam diskusi tentang ICCPR di bawah ini, *freedom of religion or belief* harus dipahami secara luas, mencakup baik keyakinan teistik, non-teistik, atau bahkan a-teistik. Untuk analisa yang lebih lengkap, baca Bahiyyih G. Tahzib, *Freedom of Religion or Belief: Ensuring Effective International Legal Protection*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

[3] Istilah "tumpukan sampah" saya pinjam dari hasil penelitian ISAI (Institut Studi Arus Informasi). Lihat hasil penelitian ISAI dalam Stanley (ed.), *Warisan Orde Baru: Studi Fenomena dan Sistem Bablasan Rezim Soeharto di Era Reformasi*, Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 2005.

[4] Analisa paling lengkap mengenai hal ini, lihat Marsillam Simandjuntak, *Pandangan Negara Integralistik: Sumber, Unsur, dan Riwayatnya dalam Persiapan UUD 1945*, Jakarta: Grafiti Pers, cetakan kedua, 1997.

[5] Uraian lebih jauh, lihat DR. Iur. Adnan Buyung Nasution, "Beberapa Pokok Pikiran Mengenai Amandemen UUD 1945", dalam *Arus Pemikiran Konstitusionalisme: Tata Negara*, Jakarta: Kata Hasta Pustaka, 2007, h. 161 – 166.

[6] Prinsip ini juga ditegaskan H. Agoes Salim, salah seorang tokoh pejuang kemerdekaan kita. Menurut Agoes Salim, sila pertama dalam Pancasila bahkan tidak dapat dipakai untuk menafikan hak dan kemerdekaan mereka yang ateis (meniadakan Tuhan) ataupun politeis, sebab itu adalah "kemerdekaan keyakinan yang mutlak"! Baca H. A. Salim, "Kementerian Agama dalam Republik Indonesia", dalam buku *Agenda Kementrian Agama*, Jakarta: Departemen Agama, 1951/1952, h. 123 – 128. Sayangnya, gagasan cemerlang Agoes Salim kini hanya menjadi tumpukan sejarah yang sudah dilupakan orang. Terima kasih untuk Pak Djohan yang mengingatkan teks Agoes Salim yang terlupakan ini.

[7] Teks Inggrisnya: *Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.*

[8] UN Office of the High Commissioner for Human Rights, *General Comments No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18)*, 30/07/93, paragraf 2. Lihat juga catatan kaki #2 di atas mengenai istilah *freedom of religion or belief*.

[9] Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2003, h. 511.

[10] Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: Kelangsungan dan Perubahan Kulturil*, Jakarta: Gramedia, 1983, h. 5 dstnya.

[11] Jane Monnig Atkinson, "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion", dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers (eds.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson: The University of Arizona Press, 1987, h. 171 – 186, khususnya h. 177. Untuk diskusi yang lebih luas soal ini, baca Albert Schrauwers' illuminating book, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892 – 1995*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.

[12] Niels Mulder, *op.cit*.

[13] Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005, h. 241. Untuk studi hukum kritis terhadap esksitensi Bakor PAKEM, baca Uli Parulian dkk, *Menggugat Bakor PAKEM: Kajian Hukum Terhadap Pengawasan Agama dan Kepercayaan di Indonesia*, Jakarta: ILRC, 2008.

[14] Daniel Dhakidae, *op.cit.*, h. 559 – 560.

[15] Teks UU dan penjelasannya secara lengkap dapat ditemukan dalam Weinata Sairin (ed.), *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, cetakan kedua, 1996, h. 262 – 268.

[16] Siti Musdah Mulia, "Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Beragama", makalah konsultasi publik "Perlindungan HAM Melalui Reformasi KUHP", Jakarta, 3 – 4 Juli 2007. Untuk tinjauan singkat dan menyeluruh RUU KUHPidana, baca Abdul Hakim Garuda Nusantara dkk., *Ringkasan Eksekutif Kajian Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam RUU KUHPidana*, Jakarta: Komnas HAM, 2006; bdk. juga Fulthoni A.M. dkk., *Meninggalkan Jejak Kolonialisme: Catatan Kritis RUU KUHP*, Position Paper Bersama Yayasan TIFA, ELSAM, LBH Press, KRHN, Wahid Institute, Jakarta, 2007.

[17] Weinata Sairin (ed.), *op.cit.*, h. 265.

[18] *Ibid*, h. 267.

[19] Lihat dokumen surat-surat yang dikumpulkan dalam *ibid.*, h. 116 – 145.

[20] *Ibid*, h. 116.

[21] *Ibid*, h. 125.

[22] Lebih jauh lihat laporan *Forum Keadilan* No. 50, 16 April 2006, h. 18 – 19, dan Majalah *Playboy* edisi Indonesia, April 2006, h. 72 – 79.

[23] Ahmad Baso, *op.cit.*, h. 246 – 247.

[24] Lihat dokumennya dalam Weinata Sairin (ed.), *op.cit.*, h. 146 – 147.

[25] Penjelasan resmi pasal 1 UU No. 1/PNPS/1965 mengatakan begini: "Dengan kata-kata 'Kegiatan Keagamaan' dimaksudkan segala macam kegiatan yang bersifat keagamaan, misalnya menamakan suatu aliran sebagai agama, mempergunakan istilah dalam menjalankan atau mengamalkan ajaran-ajaran kepercayaannya ataupun melakukan ibadahnya dan sebagainya. *Pokok-pokok ajaran agama dapat diketahui oleh Departemen Agama yang untuk itu mempunyai alat-alat/cara-cara untuk menyelidikinya.*" Lihat Weinata Sairin (ed.), *ibid.*, h. 267. Cetak miring ditambahkan.

[26] Elaborasi teoretis soal ini dapat dibaca dalam David Beetham, *Democracy and Human Rights*, Cambridge: Polity Press, 1999. Kajian paling lengkap mengenai upaya di Indonesia untuk menjadikan demokrasi tidak saja "bekerja", tetapi juga "bermakna", dapat dibaca dalam riset Tim DEMOS, *Menjadikan Demokrasi Bermakna: Masalah dan Pilihan di Indonesia*, Jakarta: DEMOS, edisi kedua, 2007. Ungkapan *making democracy work* merujuk pada kajian Putnam (1993) yang sudah mahsyur, sementara *making democracy meaningful* dipakai tim DEMOS untuk merujuk pada apa yang biasa disebut "demokrasi substansial".

[27] Baca Tim DEMOS, *Satu Dekade Reformasi: Maju dan Mundurnya Demokrasi di Indonesia*, ringkasan eksekutif dan laporan awal survei nasional kedua masalah dan pilihan demokrasi di Indonesia, Jakarta: DEMOS, 2008.

KAUM MINORITAS DAN KEBEBASAN BERAGAMA DI INDONESIA

• *Zuly Qodir*

PERSOALAN KAUM MINORITAS DAN MAYORITAS DI NEGERI INI SAMPAI sekarang masih menjadi perdebatan serius di antara para penganut paham teologi semitik. Satu pihak menghendaki persoalan mayoritas-minoritas harus diakhiri dengan membawa pada perdebatan yang lebih substansial, apa yang akan diperbuat oleh negara untuk kaum minoritas-mayoritas, apa yang harus dilakukan oleh kaum mayoritas-minoritas di Indonesia. Perdebatan ke arah ini penting karena keberadaan kaum mayoritas-minoritas adalah sebuah realitas social yang tidak tertolak, sekalipun dalam perjalanan sejarah akan memungkinkan terjadi perubahan, tidak ada lagi yang mayoritas dan minoritas, tetapi menjadi sama-sama mayoritas atau sama-sama minoritas.

Di pihak lain terdapat kelompok yang tetap mempertahankan pandangan bahwa kaum mayoritas harus diberikan hak yang "lebih" ketimbang kaum minoritas, sebab kaum mayoritas dalam banyak hal memberikan kontribusi lebih daripada kaum minoritas. Bahkan, dalam politik pun kaum mayoritas akan mendapatkan sorotan pertama tatkala terjadi pergolakan dalam sebuah negara. Tetapi, dalam masalah ekonomi (aset-aset) sumber daya ekonomi, kaum mayoritas tidak jarang dikalahkan oleh kaum minoritas, karena itu kelompok kedua ini menghendaki adanya politik representasi dan politik alokatif-akomodatif untuk kaum mayoritas.

Dalam perspektif politik representasi dan politik alokatif, keberadaan kaum mayoritas mendapatkan kesempatan lebih dahulu ketimbang kaum minoritas, sebab dalam perspektif ini, kaum mayoritas memang sudah sewajarnya mendapatkan "ruang politik"

lebih besar ketimbang kaum minoritas. Persoalan antara mayoritas-minoritas akan terus berjalan dalam setiap negara, sebab keadilan bukanlah berarti memberikan hak-hak yang sama pada setiap warga negara. Tentu saja dalam sebuah negara yang terdapat kaum mayoritas-minoritas, perhatian pada mayoritas akan lebih dibanding pada kaum minoritas, demikian pendapat penganut politik representasi dan politik alokatif.

Karena pandangan politik alokatif dan politik representasi tampaknya diskriminatif, yang harus diperhatikan adalah bagaimana agar hak-hak kaum minoritas dan kaum mayoritas dilindungi dalam hukum yang ditegakkan secara adil, dan tanpa pandang bulu. Pemberian kesempatan pada kaum mayoritas-minoritas dalam persaingan diberi rambu-rambu yang tegas, sehingga siapa saja yang melanggar disemprit, di awasi, dan dijerat hukum. *Fairplay* adalah hal yang tidak bisa ditinggalkan.

Dalam tulisan ini, saya hendak membahas persoalan minoritas yang berada dalam ruang kaum mayoritas, bagaimana perhatian negara, bagaimana perlakuan kaum mayoritas atas kaum minorítas, dan bagaimana ruang kaum minoritas dalam menjalankan aktivitas teologisnya. Pembahasan tulisan ini dalam kaitannya dengan Ulang Tahun Djohan Efendi yang ke-70. Pak Djohan sendiri sosok yang pikiran-pikirannya cukup berpengaruh dalam pergulatan pemikiran Islam Indonesia, khususnya dalam hal dialog antaragama, pluralisme agama, dan spiritualisme.

Hak Kaum Minoritas

Saya akan memulai pembahasan hak kaum minoritas dengan mengemukakan beberapa kisah yang menurut hemat saya perlu mendapatkan perhatian serius oleh para penganut paham keagamaan (teologi). Kisah yang akan saya kemukakan sekitar dua masalah besar, ekspresi keagamaan (teologi) kelompok minoritas dan perlakuan atas kaum minoritas dalam ruang publik.

Kisah Pertama

Suatu ketika pada bulan Mei 2006, saya bersama kawan-kawan muda muslim di Yogyakarta mengadakan kemah antariman (muslim dan Kristen) di kawasan wisata Kaliurang. Dalam acara yang kita selenggarakan, masing-masing peserta diminta memberikan

"kesaksian" atas apa yang dialami, diamati, dan pikiran yang ada di dalam dirinya tentang orang lain (jika Islam maka tentang orang Kristen, jika Kristen maka tentang orang Islam).

Tatkala seorang Kristen memberikan "kesaksiannya" dan pikiran pada seluruh peserta, apa yang dikatakan adalah:

Saya sebagai orang Kristen dari luar Jawa (Batak) berpikiran bahwa orang Islam itu eksklusif, tidak toleran pada orang Kristen, maunya menang sendiri, tidak bisa menghargai keagamaan orang Kristen, menganggap orang Kristenn jika sedang ibadah hanyalah nyanyi-nyanyi biasa (hura-hura) yang membisingkan telinga, dan diskriminatif atas kami orang Kristen. Tetapi, di sini kami bisa berbicara secara bebas tentang masalah kami, tentang apa yang kami rasakan, tanpa ada rasa takut, tertekan apalagi di bawah ancaman. Terima kasih atas pertemuan dan acara ini, saya kira perlu dilanjutkan untuk saling memahami apa yang menjadi dugaan pikiran kami sebagai orang Kristen atas orang Islam. Maafkan saya yang telah berprasangka pada orang Islam. Tentu saja saya mungkin telah menyinggung saudara-saudara saya yang muslim, yang hadir di sini bersama-sama, semoga kita bisa bersaudara sekalipun berbeda agama, tetapi satu Tuhan.

Mengapa saya berpikiran demikian, karena selama ini saya jarang mendapatkan perlakuan yang seperti sekarang. Saya sebagai orang minoritas diberi kesempatan untuk menyampaikan apa yang menjadi pikiran, perasaan, dan keinginan kami secara terbuka. Saya sangat berterima kasih atas penyelenggaraan acara semacam ini. Saya berharap untuk dilanjutkan lagi dengan kegiatan yang lebih nyata di masyarakat, sehingga tidak terjadi lagi prasangka-prasangka yang selama ini kami miliki pada saudara-saudara kami orang muslim. Semoga saudara-saudaraku yang muslim bersedia memaafkan kami yang telah berprasangka pada kaum muslim dengan dugaan-dugaan yang mungkin menyakitkan.

Tetapi saya tidak bermaksud membuat saudara-saudara kita yang muslim tersinggung atas apa yang saya ungkapkan. Apa yang saya ungkapan sebenarnya berdasarkan pengalaman saya selama ini di Yogyakarta khususnya selama saya kuliah. Saya sendiri saat ini kuliah Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), dan aktif di Komisi Muda Kristen di Gereja Kristen Indonesia (GKI) Gejayan. Saya benar-benar berharap agar apa yang saya alami selama ini sehingga membuat saya

berpikiran seperti tadi tidak terjadi lagi dan saling terbuka antara orang Islam dan orang Kristen dalam memberikan kisah-kisah hidupnya sebagai sesama umat Tuhan. Saya berharap dalam kesempatan yang lain saudara-saudara saya yang muslim juga bisa bersaksi tentang orang Kristen yang mereka lihat, mereka hadapi dan temukan di masyarakat karena kita memang hidup dalam masyarakat yang majemuk bernama Indonesia.

Kisah Kedua

Saya seorang Kristen, mahasiswa UGM Fakultas Ekonomi. Saya pernah mempunyai teman seorang muslim perempuan. Menurut saya, teman saya ini orang muslim yang "fundamentalis", karena memakai jilbab, dan kemana-mana selalu membawa kitab (Alquran), rajin menjalankan salat, dan puasa. Tetapi, teman saya itu sangat baik menurut saya.

Karena teman saya seorang muslimah, suatu ketika dia bermain ke kost saya, pas waktu salat saya silakan salat, diapun menjalankan salat, tanpa ragu-ragu. Selesai salat saya tanya: mengapa kamu tidak takut dan ragu salat di tempatku yang Kristen? Apakah boleh orang Islam salat di tempat orang Kristen? Teman saya menjawab mengapa harus takut dan ragu, orang Kristen kan sama-sama manusia, umat Tuhan, tidak ada yang membedakan, kecuali perbuatan baik yang dikerjakan.

Saya dengan kamu kan hanya berbeda dalam hal kegiatan peribadatannya, saya salat setiap hari lima kali, kamu tiap minggu ke gereja. Oleh karena itu, sebagai orang Kristen kamu harus rajin ibadah (ke gereja), saya juga begitu. Soal ini tidak perlu menjadi persoalan karena masing-masing memiliki dasar yang tidak mungkin diperdebatkan apalagi dikompromikan. Dalam agama saya ada dalil, "bagiku agamaku, bagimu agamamu". Tetapi memang dalil ini biasanya malah dipahami sebagai dasar untuk saling bermusuhan.

Demikian teman saya yang muslim menjelaskan kepada saya. Terus terang saya kagum pada teman saya, yang saya sangka fundamentalis, ternyata setelah saya bergaul dengannya, sangat terbuka. Sehingga suatu ketika hari minggu, dia katakan padaku: kok kamu tidak gereja? Saya jadi salah tingkah karena memang mestinya saya ke gereja, sebagai orang Kristen, bukan malah main-main. Sebagai orang muslim, teman saya juga mengingatkan saya agar

beribadah (ke gereja), sebab saat waktu salat datang saya juga mengingtakan agar salat. Timbal balik terjadi di antara kami berdua, saya sebagai Kristen dan teman saya muslimah yang berjilbab. Kami berdua tidak ada masalah dalam hal ekspresi keagamaan.

Tetapi, suatu saat saya ke kampus dengan teman saya, saya dikagetkan dengan teman-teman mahasiswa yang pakai jilbab sama dengan teman saya itu. Ketika itu saya dengan teman saya ketemu dengan teman-teman yang pakai jilbab. Saya tidak tahu apa yang dikatakan teman-teman kawan saya sebab mereka berbisik-bisik, sehingga saya terus terang agak tersinggung sehingga saya ajak pergi teman saya itu.

Saya tanya teman saya, mengapa mereka berbisik-bisik dengan kamu dan teman-temannya, apa karena saya ini Kristen, atau ada apa sebenarnya? Apakah kamu juga akan ikut mereka, tanyaku? Temanku menjawab dengan tenang, mereka mengatakan agar saya hati-hati dengan kamu sebagai orang Kristen, sebab orang seperti kamu itu akan berupaya mempengaruhi kita sebagai orang muslim agar masuk Kristen, katanya. Orang-orang Kristen itu baik pada kita karena mempunyai maksud tertentu agar kita tertarik sehingga nanti pindah agama, atau tidak lagi curiga dengan apa yang mereka lakukan. Saya marah sekali, tetapi mereka tetap berkata demikian padaku agar menjauhi kamu, atau setidak-tidaknya jadi mata-mata saja, apa yang kamu lakukan sehari-hari di dalam rumah dan gereja. Nanti laporkan kepada kami, jelas teman-temanku yang muslim tadi.

Kisah Ketiga

Saya seorang muslim dari desa di Ngawi, dulu kuliah di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, sekarang sudah lulus. Saya pernah mendapati di desa saya itu ada pendirian gereja oleh umat Kristen, saya tidak tahu dari sekte mana, pokoknya Kristen. Kata masyarakat di tempat saya dan bapak saya, katanya rumah yang didirikan itu bukan untuk gereja, tetapi untuk rumah hunian, tetapi kemudian dijadikan tempat ibadah (gereja), lalu masyarakat marah-marah dan menganggap orang Kristen itu tidak konsekuen dengan apa yang diomongkan dan dilakukan di lapangan.

Apa yang terjadi kemudian adalah gereja tersebut akhirnya dilarang masyarakat untuk kebaktian, karena katanya untuk rumah. Karena di tempatku orang Kristen sedikit (minoritas) maka benar,

gereja itu tidak dipakai lagi untuk kebaktian, hanya untuk hunian. Sehari-hari banyak orang datang ke rumah tersebut, sekalipun tidak untuk ke gereja. Katanya yang tinggal di rumah tersebut adalah seorang pendeta.

Setelah masyarakat tahu yang tinggal di situ adalah seorang pendeta, maka masyarakat pun melarang pendeta tinggal di rumah tersebut. Pendeta itupun akhirnya meninggalkan rumah yang telah ditinggali tersebut. Entah ke mana perginya, tetapi diiringi oleh banyak orang dan barang-barangnya diangkut semua dengan truk. Setelah itu rumah itu kosong tidak ada penghuninya. Masyarakat pun tampak lega setelah rumah kosong.

Saya sebagai orang Islam juga bingung kenapa rumah yang tadinya bukan untuk gereja, kok kemudian menjadi tempat ibadah (gereja). Saya terus terang memang menaruh curiga pada orang Kristen, jangan-jangan semua orang Kristen memang begitu, katanya tidak akan melakukan aktivitas yang tidak sesuai dengan kesepakatan, tetapi tanpa sepengetahuan (alias dengan sembunyi-sembunyi) melakukan juga apa yang tidak menjadi kesepakatan.

Dengan kasus di desa saya, saya terus terang sering tidak percaya dengan orang Kristen yang berbuat baik dengan orang Islam, seperti memberikan bantuan dana untuk sekolah anak-anak miskin, memberikan bantuan makanan untuk keluarga miskin dengan beras dan supermi, lalu memberikan dana untuk kegiatan sosial, jangan-jangan ada maksud mengkristenkan orang yang diberi bantuan di balik semua itu.

Itu yang saya alami dan rasakan, karena itu saya ingin mendapatkan penjelasan yang sebenar-benarnya dari pak pendeta yang hadir di sini, sehingga saya menjadi paham dan jelas, sekalipun masih sulit menerimanya secara tulus, karena beberapa kali kejadiannya berkali-kali.

Berdasarkan tiga kisah di atas, tulisan ini akan memberikan penjelasan tentang realitas minoritas di Indonesia sampai saat ini. Saya memahami bahwa realitas yang dialami kaum minoritas adalah sebuah realitas *minority complex*. Sebuah problem yang saya anggap sangat serius. Sebagai kaum minoritas agama, Kristen misalnya, selalu mendapatkan perlakuan dari kaum mayoritas (Islam) yang tidak nyaman. Tentu saja tidak semua kaum muslim memperlakukan kaum Kristen sebagai minoritas seperti pada dua kisah di atas, tetapi

dalam beberapa peristiwa tentu mengganggu hubungan antara kaum minoritas dengan mayoritas.

Dari sana kita juga dapat memberikan penjelasan bahwa kaum minoritas seringkali harus menderita sebagai kaum minoritas. Menderita dalam berbuat baik, apalagi jika berbuat yang oleh orang mayoritas dianggap tidak baik, misalnya menyebarkan ajaran agama di masyarakat sebagai sama-sama warga negara Indonesia yang semestinya memiliki kesamaan hak untuk menyebarkan ajaran agama di masyarakat. Tetapi yang terjadi dalam realitas masyarakat seperti kisah di atas adalah tatkala ada seorang Kristen yang memberikan santunan pada orang muslim berupa pemberian beasiswa dicurigai sedang melakukan kristenisasi terselubung. Demikian pula tatkala memberikan sumbangan berupa barang seperti memberikan beras, supermi, dan alat-alat rumah tangga dan sandang. Orang muslim mencurigai kalau orang Kristen melakukan aktivitas yang menarik hati orang dengan memberikan hadiah-hadiah (bahasa orang Islam iming-iming) agar orang Islam pindah Kristen.

Tentu saja apa yang terjadi di atas merupakan "pukulan berat" pada orang Kristen. Sebagai manusia yang berkehendak membantu orang yang kesusahan, miskin dan membutuhkan, sementara dipahami oleh kaum muslim dituduh sebagai perbuatan yang tidak sepantasnya dilakukan. Padahal, orang yang miskin, kekurangan, membutuhkan dan perlu bantuan tidak pernah pandang agama, jenis kelamin, suku ataupun kelas sosial tertentu. Ada orang kaya yang membutuhkan pertolongan orang miskin. Ada orang miskin yang membutuhkan bantuan orang kaya. Ada orang laki-laki membutuhkan bantuan orang perempuan, demikian seterusnya. Membantu adalah hal yang prinsipil dalam masyarakat.

Kondisi seperti itu menjadikan kaum minoritas dalam posisi serba salah bahkan tertuduh. Tentu dalam kaitannya dengan hak warga negara yang sah dalam sebuah negeri, kaum minoritas mengalami dikriminasi yang sifatnya teologis, di samping diskriminasi-dikriminasi yang sifatnya sosial politik seperti akan saya kemukakan dalam bagian-bagian berikut dalam tulisan ini. Kondisi seperti itu tentu sangat menyakitkan bagi kaum minoritas agama, sekalipun mungkin membuat sebagian kaum mayoritas bangga karena dapat memberlakukan praktik-praktik diskriminatif atas sesama warga negara.

Sebagaimana pernah dinyatakan oleh Abdullahi Ahmed An Naim, persoalan kedaulatan dan kewargaan seringkali menjadi persoalan serius dalam hal bagaimana hukum menempatkan posisi yang setara antara kaum mayoritas dan kaum minoritas. Persoalannya, seringkali ada kelompok yang hendak memaksakan pada kelompok lainnya sekalipun memiliki perbedaan teologi, bukan hanya perspektif teologi, tetapi kelompok mayoritas merasa berhak memberikan solusi atas apa yang menjadi persoalan bersama bangsa. (Naim, 1992: 161-162)

Apa yang disampaikan Naim, saya kira persis pada persoalan minoritas Indonesia. Bagaimana sebuah rezim politik memperlakukan kaum minoritas, tidak lebih bagaikan “sapi perah” dalam hal pendapatan kelompok elite negara, dengan pelbagai peraturan resmi dan peraturan tidak resmi alias pembalakan. Dalam hal pembayaran pajak anak-anak bangsa, misalnya pembayaran pajak perusahaan, orang-orang minoritas seperti Tionghoa (China), selalu mendapatkan perlakuan yang tidak nyaman oleh negara. Mereka harus membayar pajak resmi atas perusahaan yang dimiliki. Kaum minoritas China melakukannya sebagai warga negara. Tetapi sebagian pengusaha China mendapatkan perlakuan kasar oleh “preman-preman negara” dengan mengambil pajak siluman sebagai upeti, dan sayangnya memang sebagian pengusaha China bersedia melakukannya karena di bawah ancaman bedil. Jika tidak memberikan pajak siluman perusahaan akan dibakar, akan dicuri dan diledakkan gudangnya. Ini sebuah persoalan yang sangat serius dalam hal keadilan politik rezim atas kaum minoritas Indonesia.

Bukan hanya dalam hal perusahaan yang harus membayar pajak. Dalam hal politik partai juga orang minoritas (China) mengalami perlakuan yang sungguh-sungguh diskriminatif. Orang-orang China seakan-akan sebagai pendatang yang haram di tanah Nusantara. Padahal dalam sejarahnya, banyak sumbangan orang China pada nusantara, baik dalam hal penyebaran Islam Nusantara, maupun dalam hal perdagangan dan peradaban. Tetapi ini seringkali tidak dilihat secara objektif. Penjelasan semacam ini misalnya dapat dilihat dalam De Graaf, tentang sumbangan etnis China di Indonesia. Selain De Graaf (De Graaf, 1992), juga Mc. Ricklefs, dalam menjelaskan bahwa kaum etnis China memberikan sumbangan yang tidak kecil dalam hal perubahan tradisi di Indonesia sehingga Indonesia menjadi

bangsa yang memiliki semangat berdagang, sekalipun tidak sebagaimana di Tiongkok (China) sendiri. (Ricklefs, 2004).

Politik rezim yang diskriminatif atas etnis minoritas (dalam hal ini China) tampak terjadi pula dalam hal prasangka yang sangat kental atas kehidupan sehari-hari dalam percakapan, perilaku, dan sikap kaum mayoritas atas kaum minoritas. Seperti dalam kisah di atas, seorang mahasiswa Kristen yang diperlakukan dengan sikap bisik-bisik mahasiswa muslim di kampus UGM. Tentu saja sikap dan perilaku diskriminatif akan berbuah pada perlakuan diskriminatif lainnya yang lebih tegas dan nyata, bukan hanya sembunyi-sembunyi (bisik-bisik). Gambaran tentang prasangka atas kaum minoritas seperti dikemukakan dalam Ariel Heryanto dan kawan-kawan "*Kapok Jadi Non Pri*" karena politik diskriminasi menjadi bagian dari kehidupan orang Cina Indonesia. (Heryanto, dalam Sa'dun, 1999: 120)

Politik diskriminasi atas kaum minoritas China bahkan semakin jelas terjadi, dalam banyak hal: agama, ekonomi, politik, dan kebudayaan, sehingga orang China selalu menjadi sasaran kerusuhan dan sasaran tembak jika ada masalah krisis ekonomi dan krisis politik. Diskriminasi atas China menjadi bagian dari problem ras di Indonesia. Pembahasan tentang ini seperti dikemukakan Ong Hok Ham, dengan menyatakan bahwa persaingan antara rasialisme China dan Jawa di Indonesia semakin tampak saat kedudukan istimewa China dihapuskan dalam konteks politik Indonesia. Ong Hok Ham memberikan penjelasan yang singkat tetapi memberikan gambaran bahwa etnis Tinonghoa mengalami politik diskrimiansi di negara Indonesia dalam banyak masalah. Dari masalah politik, ekonomi, kebudayaan, dan keagamaan. Hal seperti itu membuat kaum minoritas Tionghoa tidak bisa bergerak secara leluasa dalam praktek hidup sehari-hari di Indonesia, terlebih China identik dengan warga asing. (Ong Hok Ham, dalam J. Babari dan Albertus Sugeng (ed), 1999: 1-9)

Memosisikan kaum minoritas dan mayoritas di Indonesia karena itu merupakan sesuatu yang sangat perlu dilakukan, sebab sampai saat ini perdebatan masih terus berjalan dalam level yang bisa dikatakan tidak produktif. Posisi kaum minoritas senantiasa berada di bawah bayang-bayang kaum mayoritas. Bahkan, terdapat kesan yang dalam soal terjadinya hegemoni dan dominasi oleh kaum

minoritas atas mayoritas, sekalipun kadang kita dikejutkan dengan munculnya sebuah pernyataan terjadinya tirani minoritas atas kaum mayoritas. Ini sebenarnya membenarkan adanya pendapat yang cenderung mengafirmasi adanya persoalan kontraproduktif dalam hubungan mayoritas-minoritas di Indonesia.

Bahkan, berangkat dari tiga kisah di atas kita ditunjukkan bahwa hubungan dalam masyarakat antara kaum minoritas dan mayoritas tampak sekali "belum selesai". Sekalipun pada kedudukan yang sebenarnya jelas sekali kaum minoritas lebih bisa menerima kehadiran kaum mayoritas, setelah mendengarkan penjelasan dan fakta-fakta yang berbeda dengan perkiraan sebelumnya. Sementara kaum mayoritas, sekalipun telah diberi penjelasan secukupnya, penjelasan yang tidak mengada-ada (alias sebenarnya) tetap dicurigai oleh kaum mayoritas sebagai penjelasan yang penuh dengan tipu muslihat alias penjelasan bohong sebab, dalam pikiran kaum mayoritas, kaum minoritas tetap memiliki agenda tersembunyi dalam setiap aktivitas yang dilakukan terhadap kaum mayoritas.

Hal itu tentu menjadi persoalan yang sangat menyakitkan pada kaum minoritas. Persis pada posisi inilah, kaum minoritas menderita *minority complex*, bekerja dengan kaum mayoritas dalam banyak kegiatan dituduh memiliki agenda tersembunyi dengan kepalsuan-kepalsuan. Sementara jika tidak melakukan kerja sama dan membangun hubungan dengan kaum mayoritas, kaum minoritas dituduh eksklusif, tidak pernah bersedia bergaul, dan tentu saja mengagendakan kegiatan-kegiatan yang dianggap merugikan kaum mayoritas. Inilah yang merugikan dalam proses berbangsa dan bernegara, sebab di antara mereka selalu terdapat kecurigaan yang mendarah daging sehingga sulit terselesaikan.

Persoalan hubungan mayoritas-minoritas tampak jelas sekali memendam konflik sosial yang demikian hebat. Oleh sebab itu, jika persoalan mayoritas-minoritas tidak dikaji dan dicarikan alternatif-alternatif solusinya di masa depan, persoalan mayoritas-minoritas akan terus menjadi kotak pandora yang akan meledak tatkala terjadi persoalan sosial yang melibatkan dua kelompok tersebut.

Kebebasan Beragama

Undang-Undang Dasar 1945, pasal 28 ayat satu G. menyatakan: "Setiap orang berhak atas perlindungan diri, pribadi, keluarga,

kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi". Sementara ayat dua I menyatakan: "Hak hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan plikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut di hadapan hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun". Sementara pasal 29 Ayat dua memberikan kebebasan pada warga negara untuk memilih agama. Namun betapa sulitnya mengaktualkan kebebasan beragama itu di Indonesia. Hal ini mengindikasikan adanya persoalan yang belum selesai dalam hal dasar yang paling asasi di Indonesia. Bahkan persoalan semakin semrawut ketika terdapat sebuah lembaga negara yang seakan-akan berperan menjadi "penjaga pintu sorga" sehingga berhak memberikan pembatasan yang ketat pada sebuah komunitas, apakah komunitas tersebut layak disebut sebagai agama ataukah disebut sebagai komunitas "sesat".

Lembaga negara yang bernama MUI (Majelis Ulama Indonesia) merupakan lembaga yang memberikan justifikasi pada masyarakat Islam di tingkat bawah dan para aparat negara di bawahnya (Departemen Agama) dan kelompok-kelompok milisi keagamaan untuk melakukan tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran yang autentik yang bercorak *rahmatan lil alamin*. Beberapa kasus yang dilakukan oleh kelompok milisi Islam, misalnya atas penganut Ahmadiyah, aliran kepercayaan, dan kelompok agama suku dengan cara-cara kekerasan dan pengrusakan merupakan tindak lanjut dari sebuah justifikasi hukum oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa politik tentang aliran keagamaan. Dan tentu saja menyerbu kaum minoritas, bukan menyerbu kaum mayoritas, sebab kelompok-kelompok milisi ini bahkan datangnya dari kelompok mayoritas.

Jika tahun-tahun 1990-an kaum minoritas keagamaan yang paling sengsara adalah penganut Konghucu, agama suku (agama lokal), seperti masyarakat Samin, Badui, Dayak, dan Wetu Telu, maka sejak tahun 2000-an kaum minoritas yang menjadi sasaran pekerjaan kerusuhan, penyesatan, pengkafiran, penghasutan adalah Ahmadiyah, kelompok Lia Eden, dan kelompok Aliran Kepercayaan, dengan pelbagai peristiwa yang sangat mengkhawatirkan hubungan antara

mayoritas-minoritas yang sangat memungkinkan terjadi segregasi sosial.

Dalam konteks kebebasan beragama seperti diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar 1945 sebagai landasan utama bangsa Indonesia, sebagai sebuah negara yang tidak secara resmi mendasarkan diri pada agama tertentu, jelas perlakuan atas kaum minoritas secara semena-mena adalah perlakuan yang bisa dikatakan melanggar konstitusi, sekalipun dilakukan oleh kelompok yang merasa sebagai "penjaga pintu sorga". Bahkan yang mengerikan mendapatkan justifikasi dari lembaga negara.

Dalam kondisi seperti itu, bisa dikatakan bahwa kaum minoritas beragama berada di bawah todongan bedil dan pedang kaum milisia (kaum teroris agama). Kasus-kasus yang terjadi pada tahun 2008 di Indonesia adalah bentuk-bentuk yang bisa dikatakan nyata atas todongan senjata (bedil) oleh kaum milisia agama atas mereka yang minoritas. Dalam penjelasan yang pernah saya kemukakan sebenarnya kaum minoritas yang muncul dalam bentuk sekte-sekte baru merupakan respon atas kondisi keagamaan yang sangat mengutamakan formalisme, kurang respek terhadap persoalan individual seperti kemiskinan anak-anak bangsa, terjadinya krisis atas para elite agama, dan terpuruknya sistem sosial di masyarakat karena kesibukan elite agama dan elite politik dalam mengumbar janji-janji politik. Kaum beragama akhirnya mencari ruang yang baru yang dianggap mampu memberikan perlindungan, dan ruang untuk mengekpresikan paham keagamaannya. (Qodir, 2008)

Masa depan kebebasan umat untuk beragama di Indonesia perlu mendapatkan perhatian serius, apalagi dengan munculnya kelompok-kelompok yang merasa mendapatkan mandat Tuhan untuk mengimankan kaum yang lain; dalam kategori tidak beriman, walaupun seagama. Kelompok yang merasa mendapatkan mandat Tuhan untuk mengimankan orang lain kita lihat belakangan tidak jarang melakukan kegiatan yang oleh banyak pihak dinilai sebagai perbuatan premanisme. Buya Syafii Maarif bahkan pernah menyebut kelompok seperti itu dengan istilah "preman berjubah". Istilah ini kontan saja membuat kelompok tersebut naik pitam, tetapi mengapa harus naik pitam? Jika memang tidak mengarah pada kelompoknya, semestinya tidak perlu naik pitam. Berbeda jika memang apa yang dinyatakan oleh Buya Syafii adalah kelompoknya.

Di samping munculnya kelompok preman berjubah, di negeri ini memang tumbuh juga komunitas yang secara sadar memperjuangkan bagaimana agar keagamaan di Indonesia lebih bersifat substansial, tidak sekedar formalisme simbolik. Komunitas-komunitas ini lahir dari kalangan Muhammadiyah maupun NU, selain dari Kristen dan Katolik. Komunitas Jaringan Islam Liberal yang sebagian besar anak-anak muda NU, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, International Centre for Islam and Pluralism (ICIP), Madia, dan Forum Persaudaraan Umat Beriman (FPUB) memberikan perimbangan pada munculnya kelompok milisi dalam agama di Indonesia. Sayang mereka tidak bisa bersinergi.

Memupus kedengkian dan kekasaran beragama di Indonesia oleh sebab itu sudah seharusnya menjadi agenda bersama kaum beriman. Tidak boleh lagi terdapat kaum yang tertekan karena beriman pada Tuhan. Jika hal ini masih terjadi, sebenarnya amanat Undang-Undang Dasar 1945 seperti dalam pasal 28 ayat satu dan dua serta pasal 29 ayat 2 secara tidak langsung dikhianati oleh anak-anak bangsa. Bukan hanya itu, jika perlakuan kasar dalam beragama dilakukan oleh umat Islam atas umat yang lain, atau sesama umat Islam, sebenarnya sudah bisa dikatakan melanggar firman Tuhan tentang adanya kebebasan beragama.

Menata Hubungan Kaum Minoritas dan Mayoritas

Negara ini sebagai negara yang majemuk dalam hal SARA tentu saja tidak mungkin menerapkan salah satu dasar hukum agama untuk semuanya. Gagasan adanya keinginan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam, sebenarnya bisa dikatakan sebagai gagasan yang ahistoris. Dalam sejarahnya, ketika sebuah negara penuh dengan keragaman SARA (terutama agama) maka negara tersebut sangat sulit dan penuh dengan perkelahian, bahkan bunuh-bunuhan karena klaim yang dijunjung atas nama agama yang dimenangkan oleh negara. Indonesia saya kira pada posisi yang demikian, jika menerapkan salah satu agama sebagai dasarnya. Yang memungkinkan sebenarnya mengambil nilai-nilai agama untuk membangun kemajuan berbangsa dan bernegara, bukan mendeklarasikan Indonesia sebagai negara agama, seperti negara Islam atau darul Islam dengan sistem khilafah.

Menghilangkan prasangka buruk dan *prejudice* antar-umat beragama karena itu menjadi agenda yang tidak bisa dilewatkan begitu saja. Prasangka buruk dan *prejudice* adalah sumber konflik horisontal yang sangat mujarab. Dengan prasangka buruk dan *prejudice,* yang akan berkembang dalam masyarakat adalah desas-desus (fitnah) yang sangat mudah menimbulkan kerusuhan karena sumber-sumber pemberitaan tidak pernah dicek kebenarannya di lapangan. Pada saat terdengar kabar bahwa komunitas mayoritas mendapatkan perlakuan yang tidak menyenangkan oleh kaum minoritas, maka yang dilakukan adalah pembalasan yang lebih besar atas kabar yang diterima oleh kaum mayoritas. Demikian pula sebaliknya, tatkala terdengar kabar bahwa kaum mayoritas melakukan perkerjaan yang merugikan kaum minoritas, maka kaum minoritas pun bertindak sebagaimana yang dilakukan kaum mayoritas. Pada akhirnya yang akan terjadi adalah pertumpahan darah segar kaum beragama karena kabar yang tidak jelas dari mana asalnya dan di mana kebenarannya tidak pernah dicek terlebih dahulu. Setelah keduanya menjadi abu (kalah semuanya) baru kemudian terjadi penyesalan bahwa apa yang dilakukan ternyata hanya amarah.

Selain menghilangkan prasangka dan *prejudice*, agenda lainnya adalah menghilangkan klaim hak eksklusif-prerogatif dalam berperan dalam negara Indonesia. Tentu saja untuk konteks Indonesia, umat Islam adalah umat yang mayoritas dibanding umat beragama lainnya. Umat Islam mencapai 85 %, sementara Kristen 5,5 %, Katolik 4 %, Hindu, 2 %, Buddha 2 %, dan lainnya 0,5 %. Dari jumlah ini jelas umat Islam adalah terbesar dalam jumlahnya. Tetapi, sekalipun jumlahnya terbesar, umat Islam tidak bisa mengklaim memiliki hak prerogratif dalam menentukan maju mundurnya bangsa ini. Maju mundurnya bangsa ini adalah ditentukan secara bersama-sama dengan umat agama yang lain. Umat Hindu, Buddha dan agama lainnya yang hanya 2% sampai 0,5 % tetap memiliki peran yang disumbangkan untuk kemajuan Indonesia. Sebab jika tidak, umat Hindu, Buddha dan agama lainnya tentu akan menyatakan bukan bagian dari warga negara Indonesia, tetapi warga negara asing.

Oleh karena itu, klaim prerogatif atas peran Islam dalam membangun bangsa harus dihilangkan dari pandangan bangsa ini. Cara pandang demikian juga mengindikasikan jika umat Islam

memiliki pandangan yang sempit, tidak sebagaimana ajaran Islam yang bersifat luas dan dalam beberapa hal berlaku universal, seperti keadilan, kejujuran, dan tanggung jawab. Inilah komitmen Islam kosmopolitan yang menjadi ciri khas ajaran Islam yang *rahmatan lil 'alamin*, tetapi mendapatkan rintangan dan terdistorsi oleh sifat-sifat *getho* dari sekelompok kecil umat Islam yang merasa paling benar dan hebat sendiri di tanah air Indonesia.

Sebagai umat mayoritas, umat Islam tidak harus mengklaim diri sebagai umat yang paling berhak dalam memimpin bangsa ini, apalagi menjadikan Islam sebagai dasar negara. Islam sebagai agama tidak pernah memaksakan seluruh umat manusia menjadi Islam, apalagi harus menjadi negara. Hanya sebagian kecil saja kelompok Islam yang memiliki klaim bahwa negara Islam adalah negara pilihan sesuai dengan ajaran kitab suci dan hadis Nabi. Oleh sebab itu, mulai saat ini, klaim hak eksklusif atas umat Islam harus dihilangkan. Kita harus memberikan hak yang sama pada kaum minoritas dalam bernegara dan memberikan perannya. Bahwa umat Islam adalah yang lebih besar perannya dalam memajukan bangsa sementara umat minoritas lebih kecil perannya, adalah persoalan yang lain. Tetapi dalam prinsipnya bahwa tidak ada klaim peran eksklusif dan hak prerogatif dalam berbangsa dan bernegara atas umat Islam sehingga umat yang lain hanyalah pelengkap penyerta bahkan pelengkap penderita.

Persoalan yang sering menjadi isu sensitif dan krusial dalam hubungan minoritas dan mayoritas adalah persoalan dakwah (misi), yakni penyampaian pesan-pesan Tuhan sebagai bagian dari ajaran agama Ibrahim (Yahudi, Kristen dan Islam) sebagai agama Semitik. Dakwah (misi) ketuhanan yang disampaikan dalam kerangka penyebaran ajaran agama Semitik, ternyata di lapangan tidak jarang menimbulkan persoalan serius yang bernama pertentangan antar-agama Semitik terkait dengan terjadinya konversi agama. Kasus di Lereng Tengger Jawa Timur terkait masyarakat Hindu di sana yang berbondong-bondong masuk salah satu agama Semit merupakan peristiwa yang cukup bisa memberikan pelajaran berharga. (Hefner, 2000). Konversi agama ini terjadi karena penyampaian pesan agama Semitik sedikit banyak berorientasi pada apa yang dinamakan rekruitmen jumlah jamaah (umat) agama agar menjadi semakin banyak. Model dakwah (misi) seperti itu ternyata bukan saja

menggganggu keimanan orang yang berbeda paham keyakinannya, tetapi termasuk dalam tubuh sesama umat. Oleh sebab itu, model dakwah seperti itu perlu mendapatkan perhatian untuk secara perlahan-lahan dikurangi. Dakwah sehrusnya bukan bersifat kuantitatif tetapi kualitatif.

Apa yang terjadi pada masyarakat Ampel Salatiga pasca peristiwa 1965, yakni perpindahan massal dari para penganut agama Jawa (abangan) dan sebagian penganut paham komunis menjadi Kristen, Islam, dan Hindu merupakan peristiwa lain lagi yang bisa menjadi contoh dakwah (misi) yang tidak mengajak pada penambahan jumlah jamaah. Hal ini karena pada misi awalnya tidak pernah memberikan pesan-pesan yang bersifat indoktrinatif, hanya hendak menolong mereka yang terstigmatisasi menjadi komunis, kemudian didampingi oleh pihak gereja Kristen Jawa, kemudian ketika ada peristiwa pengejaran mereka melakukan rehabilitasi dengan cara masuk Kristen Jawa. Hanya sebagian kecil yang masuk Islam karena Islam yang dibawa ke Ampel waktu itu dengan cara-cara indoktrinatif, sehingga mereka yang "awam" dalam beragama tidak begitu tertarik untuk ikut Islam. Mereka lebih tertarik masuk Kristen atau Hindu yang dekat dengan tradisinya. Masuk Islam buat masyarakat Ampel ketika itu karena adanya ketakutan dituduh komunis terus menerus, tetapi setelah di dalam Islam ternyata tidak mendapatkan "penghargaan" yang mereka inginkan, maka masyarakat Ampel berpindah pada Kristen dan Hindu yang dianggap lebih manusiawi. (Nugroho, Singgih, 2008)

Dengan peristiwa tersebut karenanya menjadi sangat diperlukan untuk menafsirkan kembali misi dialog dan dakwah agama-agama (samawi khususnya) atas agama-agama suku (asli). Agama masyarakat Lereng Tengger dianggap tradisi animisme-dinamisme, agama masyarakat Sukolilo (Samin) dan masyarakat Dayak di kawasan Kalimantan yang sering dianggap sebagai masyarakat tidak beragama, tidak murni agama karena tercampur aduk dengan tradisi-tradisi lokal, sebagai agama yang "sesat" karena banyak tercampur bidah. Agama Semit saat ini perlu kiranya memahami dakwah dalam maknanya yang lebih transformatif. Dakwah tidak lagi dipahami sebagai lahan pencarian dan penambahan jumlah jamaah, tetapi lebih pada perubahan dan transformasi nilai-nilai kemanusiaan pada masyarakat luas. Persoalan nanti ada masyarakat yang kemudian

melakukan perpindahan agama dari agama lokal, dari agama semula kepada agama yang baru, hal itu merupakan pilihan yang bersifat mandiri, independen, dan tidak terpaksa. Pilihan agama memang seharusnya bersifat mandiri dan bebas, bukan karena paksaan karenan ditakut-takuti oleh ajaran agama Semitik.

Bagaimana dakwah disampaikan sebagai kisah perjalanan spiritual kaum beragama pada masyarakat, sehingga umat beragama tidak menjadi umat yang kerdil, menjadi sangat penting untuk dilakukan. Membagi pengamalan religius pada masyarakat luas akan memberikan dampak yang positif, tatkala masyarakat melakukan perpindahan agama. Pembagian pengamalan religius akan mendorong kedewasaan masyarakat dalam beragama, sehingga jika terjadi perpindahan agama pun tidak akan menyalahkan agama yang lama dengan memuji-memuji agama yang baru dianut. Apalagi jika agama yang baru dianut adalah agama di kelompok agama Semit, tanpa adanya kedewasaan religius sering terjadi olok-olok atas mereka yang melakukan perpindaahan agama. Olok-olok tersebut bahkan mengarah pada "penghukuman sosial dan religius" sebagai kafir, murtad, dan pengkhianat. Olok-olok semacam ini tentu saja mendistorsi umat beragama yang sama-sama menganut agama Semit. Oleh karenanya itu, *sharing* pengalaman religius dalam dakwah menjadi hal yang perlu dipertimbangkan untuk mengurangi adanya jiwa yang emosional dalam beragama. (Gort, D Gerald, et al, (ed), 1992).

Bahkan dengan cara membagikan pengalaman religius agama-agama, akan memungkinkan tumbuhnya sikap dan semangat membangun kohesi dan solidaritas sosial umat. Hal ini dikarenakan tidak ada lagi klaim bahwa "kami mayoritas" dan "anda minoritas" atau sebaliknya "kami minoritas" sementara "anda mayoritas". Atau dengan klaim lainnya, "kami yang autentik" sedangkan "anda yang zalim dan bidah". Klaim-klaim semacam ini sebenarnya merugikan kaum beragama karena mendistorsi secara keseluruhan ajaran agama yang bersifat tranformatif dan liberatif. Padahal jika sudah muncul klaim-klaim teologis semacama itu, yang paling dirugikan adalah kaum minoritas, sebab kaum minoritas begitu mendapatkan umat yang bertambah karena perpindahan akan dituduh sebagai kelompok yang membuat konversi agama terus berlangsung, sementara kaum mayoritas tidak pernah merasa bersalah tatkala terdapat sekelompok masyarakat yang berpindah pada agama mereka.

Kesimpulan

Problem mayoritas-minoritas sebagai realitas politik Indonesia sampai saat ini masih menjadi kotak pandora, sebab dalam perjalanan republik ini, kaum mayoritas senantiasa berada pada posisi yang secara politik diuntungkan, tetapi merasa dimarginalkan oleh kaum minoritas. Sementara, kaum minoritas selalu merasa didiskriminasi oleh kebijakan rezim politik tertentu yang dikuasai oleh kaum mayoritas. Oleh karena itu menjadi penting untuk memikirkan bagaimana jalan yang memungkinkan terjadinya negosiasi yang sama-sama menguntungkan antara kaum mayoritas dan minoritas dalam sebuah bangsa bernama Indonesia.

Politik identitas menjadi bagian tak terhindarkan dalam perjalanan keagamaan (teologi) di Indonesia. Oleh sebab itu, sebagai negara majemuk sudah seharusnya berani merumuskan perspektif teologi yang bersifat transformatif liberatif dalam dakwah (misi), bukan melanggengkan model dakwah yang bersifat indoktrinatif, sekalipun model indoktrinatif tentu lebih mudah dilakukan dan gampang membawa emosi masyarakat ketimbang model dakwah transformatif-liberatif yang cenderung memberikan ruang dialog dan pemahaman yang beragam, berulang, dan kritis. Tetapi, model dakwah transformatif sekalipun sulit dan berat akan menghasilkan jamaah yang lebih berkualitas dan dewasa ketimbang dakwah yang bersifat indoktrinatif yang memunculkan kaum beragama dalam tahap emosional dan sensitif atas hal-hal yang sifatnya formalitas (syariah), bukan substansial religiusitas.

Persoalan-persoalan kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, ketertinggalan, kejujuran, tanggung jawab, keterbukaan, dan kerja sama adalah tema-tema dakwah yang bisa dijadikan pedoman dalam penyampaian pesan Tuhan di muka bumi, tanpa harus meninggalkan hal-hal yang sifatnya syariat seperti salat, bersuci, ke gereja, kebaktian, padusan dan sejenisnya. (Abdussami dan Tahir, tt)

Setelah melakukan rekonstruksi atas dakwah agama Semitik untuk menghindari klaim eksklusif mayoritas-minoritas, jalan yang juga harus dipikirkan dan dikerjakan oleh umat beragama di negeri majemuk ini adalah meretas problem mayoritas-minoritas dengan pekerjaan kemanusiaan sebagai agenda bersama agama-agama, baik agama mayoritas maupun agama minoritas. Dengan cara semacam ini akan mengurangi problem di lapangan terkait dengan munculnya

sentimen-sentimen keagamaan yang bersifat parokial. (Swator, Jr, (ed), 1993: 198)

Berpijak pada pemahaman bahwa dalam masing-masing agama terdapat keunikan, karena memiliki karakteristik yang beragam, semakin jelas bahwa semua agama tidaklah sama, sekalipun memiliki kesmaan-kesamaan dalam beberapa prinsip ajaran yang bersifat universal. Tetapi, dalam agama-agama terdapat partikularisme yang membedakan agama satu dengan agama lain. Oleh sebab itu, yang perlu dipikirkan adalah bagaimana agar perbedaan-perbedaan yang sifatnya partikular dan menjadi karakeristik agama-agama tetap terjaga tetapi tidak menimbulkan pertikaian antarsesama pemeluk agama. Oleh sebab itu, memikirkan bagaimana menjadikan agama sebagai rahmat seluruh umat manusia adalah sesuatu yang tidak bisa ditinggalkan.

Dalam konteks menghadirkan agama sebagai rahmat seluruh umat manusia, salah satu yang bisa dikerjakan adalah dengan menghadirkan kesadaran toleransi beragama, sebab toleransi merupakan fundamen dalam beragama. Tanpa sikap toleran atas yang lain, kita akan menghalalkan segala cara untuk membasmi agama lain yang berbeda-beda karena dianggap sesat, penuh bidah dan ajarannya kufur. Alquran sendiri demikian banyak mengajarkan tentang bagaimana agar orang muslim toleran pada non-Muslim, sekalipun tidak berarti harus menjadi non- muslim. Bagaimana menghormati orang Yahudi, menghargai orang Nasrani, seorang muslim agar menghormati penyembah matahari dan kaum lainnya, dengan detail dikemukakan dalam Alquran. Pelbagai peristiwa sejarah juga memperlihatkan tentang toleransi antarumat beragama bukan dalam basa-basi. (Misrawi, 2007: 230-249)

Pandangan tentang toleransi dalam Islam memiliki posisi yang penting, sehingga banyak ayat yang menempatkan bagaimana agar umat Islam bersifat toleran pada umat lain. Bahkan bukan hanya toleran, tetapi bagaimana umat Islam memberikan kebebasan pada agama lain untuk hidup dan berkembang, menjadi perhatian dalam kitab suci Alquran. Dengan ajaran toleransi yang termaktub dalam Alquran sebenarnya Islam mengakui adanya pelbagai macam paham teologi. (Ayoub, 2007: 277-297)

Di situlah pemikiran-pemikiran tentang kaum minoritas perlu direvisi, tidak lagi menempatkan kaum minoritas sebagai pesakitan

atas segala hal yang dilakukan atas nama agamanya, sebab agama mayoritas pun melakukan hal yang sama. []

Bibliografi

Abdusaami, Humaidy dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan antaragama*, Lkis, Yogyakarta, tt

Al Qurtuby, Sumanto, *Arus Cina-Islam-Jawa*, Inspeal Press, Jakarta, 2003

Ayoub, Mahmud Mustafa, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen*, Fajar Pustaka, Yogyakarta, 2007

Babari, J dan Albertus Sugeng, *Diskriminasi Rasial Etnis Tionghoa di Indonesia*, Gandi, Jakarta 1999

De Graaf dkk, *Cina Muslim di Jawa abad XV dan XVI*, Tiara Wacana, Yogyakarta 1997

Gort, Jerald D et al, (ed) *On Sharing Religious Experience : Posibilities of Interfaith Mutuality*, Eedmans Publisher, Amsterdam, 1992

Hefner, Robert W, *Geger Tengger,* Lkis, Yogyakarta 2000

Lohanda, Mona dkk, *Antara Prasangka dan Realita (Telaah Kritis Wacana Anti Cina di Indonesia),* Pustaka Inspirasi, Jakarta,2002

Moch. Sa'dun, M, *Pri-Non Pri, Mencari Format Baru Pembaruan*, CIDES, Jakarta, 1999

Misrawi, Zuairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Fitrah, Jakarta, 2007

Naim, Abdulahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah*, LkiS, Yogyakarta, 1994

Nugroho, Singgih, *Menyilang dan Menyikat, kisah pembaptisan massal di Jawa*, Syarikat Indonesia, Yogyakarta 2008

Qodir, Zuly, *Nabi-Nabi Baru di Indonesia: Aliran-Aliran Keagamaan yang disesatkan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta , 2008

Swator, William Jr, *A Future for Religion*, Sage Publication, London, 1993

Ricleffs, Mc. *Sejarah Indonesia Modern*, Serambi, Jakarta 2005

Wibowo, I, (ed) *Harga yang Harus Dibayar*, Gramedia, Jakarta, 2000

____, *Retrospeksi dan Rekontekstualisasi Masalah Cina*, Gramedia, Jakarta, 1999

Islam, Negara-Bangsa, dan Kebebasan Beragama

• *Ahmad Suaedy*

Islam dan Kebebasan Beragama

Harus diakui bahwa isu kebebasan beragama dalam Islam selalu menjadi perdebatan keras, dan perdebatan seperti itu mungkin akan abadi. Sejak perdebatan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (DUHAM) tahun 1948 dalam forum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), pasal 18 dalam deklarasi itu tentang kebebasan beragama sudah menjadi salah satu pasal paling krusial bagi wakil negara-negara Islam.[1] Meskipun, pada akhirnya, hanya Saudi Arabia yang secara mutlak menolak pasal tersebut, karena di dalamnya menyebut kebebasan untuk berpindah agama.[2] Tidak bisa dipungkiri bahwa doktrin Islam tentang murtad (berpindah agama) menjadikan isu kebebasan beragama tersebut menjadi begitu sentral di dalam Islam, karena hampir semua ahli fikih dan Mufti pra-modern dan sebagian besar ahli fikih modern melarang *riddah* (keluar dari Islam) dan menyebut sangsi bagi mereka adalah dibekukannya hak-hak sipil dan hukuman mati.[3]

Tentu saja masalah kebebasan beragama dalam negara bangsa dan HAM tidak hanya menyangkut berpindah agama (murtad) karena kasus seperti itu sebenarnya tidak lebih banyak terjadi, ketimbang tuntutan bagi jaminan persamaan semua warga negara di depan hukum bagi minoritas, serta jaminan bagi hak ekspresi budaya dan keyakinan yang dianut bagi semua warga negara di dalam suatu negara.

Menurut Abdullah Saeed, terdapat latar historis (*asbabun nuzul* atau *asbabul wurud*) yang menyebabkan isu tersebut menjadi demikian sentral dan abadi di dalam Islam dan juga suara koor di kalangan ahli hukum Islam dan Mufti di negara-negara Islam pra-

modern. Artinya pula, ada peluang untuk memahami kembali latar belakang sosial politik mengapa hal itu terjadi. Dalam pandangan Saeed, dalam masyarakat pra-modern, hak-hak individu didefinisikan berdasarkan lingkup komunitas eksklusif yang kemudian menjadi identitas politik. Ini tercermin dari definisi negara yang dibagi berdasarkan kepemelukan agama, yaitu negara Islam (*dar al-Islam*) dan negara atau daerah perang (*dar al-harb*). Dar al-Islam adalah suatu wilayah dimana komunitas Islam menguasai dan mendefinisikan identitas politik mereka. Hak-hak individu dan batas-batas kewenangan ditentukan oleh komunitas tersebut. Meskipun di dalam wilayah tersebut diberikan pula hak-hak hidup non-Muslim (*ahl dzimmah*), tetapi sangat terbatas sepanjang tidak mengganggu hak-hak dan kewenangan dari anggota mayoritas komunitas Muslim tersebut. Dengan kata lain, tidak ada persamaan hak di depan hukum di antara mereka. Karena itulah di masa itu produk-produk dari para ahli fikih dan Mufti mengacu pada sistem komunitas dan identitas politik tersebut.

Dalam masyarakat dan negara modern, negara tidak lagi dibatasi oleh identitas agama anggota komunitas yang dominan melainkan berdasarkan kesepakatan warga negara secara sama yang dituangkan dalam konstitusi yang kemudian disebut *nation-sta*te (negara-bangsa). Hak-hak individu warga negara, dengan demikian, tidak lagi didefinisikan oleh komunitas keagamaan tertentu melainkan melandaskan pada konstitusi tersebut. Karena itu pandangan yang semata-mata mengacu kepada komunitas primordial tidak selalu bisa diterapkan dalam konteks negara-bangsa. Hak-hak individu di dalam negara-bangsa tidak lagi berdasarkan komunitas primordial keagamaan melainkan anggota warga negara bangsa yang majemuk. Prinsip dari Negara-bangsa dalam konstitusi modern memberikan hak sepenuhnya kepada warga negara dalam hal agama dan memperlakukan sama semua warga negara di depan hukum. Dengan demikian cara pandang pra-modern tentang sanksi bagi orang yang murtad tidak lagi otomatis berlaku di dalam realitas negara-bangsa kecuali sangsi itu ditetapkan menjadi hukum positif dalam negara tersebut. Dalam realitasnya kini, hanya sebagian kecil negara Islam yang masih menerapkan sanksi seperti itu.

Alasan kedua adalah bahwa dalam alam modern, mobilitas sosial masyarakat sangat tinggi, di mana seseorang dalam jumlah sangat

besar bisa berpindah-pindah negara (migrasi) dalam jangka waktu pendek maupun panjang, baik untuk keperluan pendidikan, bekerja, bisnis, rekreasi. Hal ini memungkinkan bahwa suatu masyarakat tidak lagi bisa menutup diri dari yang lain, menjadikan terjadinya masyarakat yang plural dan multikultural di setiap negara. Karena itu pandangan yang hanya mendasarkan pada keseragaman komunitas sulit untuk dipertahankan. Kondisi tersebut memerlukan adanya jaminan bagi setiap individu untuk bisa hidup berdampingan secara damai di setiap sudut dunia. Jaminan ini juga diperlukan bagi umat Islam sendiri, mengingat orang Islam kini tersebar di hampir seluruh dunia dan hidup di masyarakat yang majemuk dan juga tersebar di negara-negara yang penduduknya mayoritas non-Muslim. Dengan demikian menjadi minoritas di negara itu. Di samping itu realitas negara-negara Islam sendiri juga bersifat majemuk dan multikultural.

Sebagian negara-negara muslim modern bukan saja telah menerapkan konstitusi modern yang memberikan jaminan hak-hak sipil dan memperlakukan secara sama warga negara di depan hukum, bahkan mereka juga telah meratifikasi ICCPR (International Covenant on Civil dan Political Rights) di mana hak-hak beragama warga negara diberi jaminan kuat di dalamnya. Alasan ketiga, masih menurut Saeed, realitas di negara-negara muslim yang masih menerapkan sanksi pembekuan hak-hak sipil dan hukuman mati bagi murtad sering sekali disalahgunakan untuk kepentingan politik dan mempertahankan dominasi politik kelompok tertentu. Ini disebabkan karena di satu pihak definisi murtad dalam realitas hukum di negara-negara itu bisa ditarik begitu luas sebagai semacam pasal karet, termasuk di dalamnya tuduhan *bid'ah* dan ateisme. Di lain pihak, realitas negara-negara muslim sebagian besar masih di bawah pemerintah otoritarian atau semi otoritarian sehingga hukum yang diberlakukan dan diterapkan tergantung kepada rezim yang berkuasa.

Hal ini menimbulkan bahwa suatu hukum bisa diterapkan tergantung pada kepentingan rezim yang sedang berkuasa tersebut. Dengan kata lain, tuduhan murtad bisa diarahkan kepada mereka yang berbeda aliran dan pandangan politik dengan rejim yang berkuasa meskipun seagama.[4] Namun tentu saja masalah kebebasan beragama di dalam suatu negara tidak hanya masalah berpindah agama, melainkan yang lebih sering terjadi adalah tuntutan akan

jaminan persamaan di muka hukum bagi minoritas pemeluk agama, etnis, dan ras di dalam suatu negara. Sesungguhnya berbagai ayat Alquran dan Hadis memberikan inspirasi bagi dijaminnya hak-hak minoritas dan eskpresi budaya dalam Islam. Bagi Mashood A. Baderin, misalnya, diskriminasi terhadap perbedaan agama, etnis, dan ras jelas dilarang di dalam Islam sama seperti larangan terhadap perbudakan.[5] Berbagai ayat Alquran dan Hadis memberikan seruan yang eksplisit tentang kepelbagaian atau *diversity*, untuk hidup berdampingan dan pluralisme agama, dan di lain pihak juga melarang penaklukan berpindah agama dengan cara pemaksaan dan kekerasan.[6]

Jaminan Kebebasan Beragama di Indonesia

Dengan demikian, perspektif negara-bangsa yang mendasakan pada konstitusi menjadi kunci yang menentukan dalam dinamika dan jaminan kebebasan beragama dalam masyarakat modern, termasuk di dalamnya masyarakat Islam di mana konstitusi negara memberikan jaminan bagi kebebasan beragama. Negara Republik Indonesia yang diproklamasikan 17 Agustus 1945 adalah negara-bangsa yang dibangun berdasarkan konstitusi modern, yaitu UUD 1945. Dalam konstitusi Indonesia, jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan terdapat dalam beberapa pasal. Pasal 29 ayat 2 berbunyi: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaanya itu."

Sementara Pasal 28 tentang hak asasi manusia ditegaskan lebih pasti tentang jaminan tersebut. Dalam jabaran lebih lanjut Pasal tersebut huruf E ayat 1 dan 2 UUD 1945 hasil amendemen disebutkan: 1) "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali"; 2) "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya". Pasal 28I (1) menyatakan: (1) Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku

surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.

Pasal-pasal konstitusi tersebut secara tegas memberi jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai bagian dari hak dasar warga negara. Hal ini diberi tekanan pada pasal 28I (4) bahwa: Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah. Di samping di dalam konstitusi, jaminan tersebut juga terdapat dalam berbagai undang-undang yang merupakan derivasi dari UUD. Ratifikasi ICCPR (Kovenan tentang Hak-hak Sipil dan Politik) melalui UU No. 12 tahun 2005 memberikan penguatan bagi pasal-pasal tersebut di atas di mana ditegaskan bahwa jaminan itu berada di pundak negara atau pemerintah.

Dengan ratifikasi itu, maka Indonesia menjadi Negara Pihak (*State Parties*) yang berkewajiban merealisasikan dan memberikan laporan tahunan kepada PBB tentang kebebasan beragama. Jaminan hak oleh pemerintah itu meliputi kebebasan untuk menentukan agama atau keyakinan atas dasar pilihannya sendiri, kebebasan–baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum maupun tertutup—untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penunaian, pengamalan, dan pengajaran.

Dalam tafsir resmi atas ICCPR oleh Dewan HAM PBB No. 22 yang disebut General Comment dinyatakan bahwa:

> *Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The term "belief" and "religion" are to broadly construed. Article 18 is not limited in its aplication to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions.*[7]

Dari tafsir tersebut bisa dipahami bahwa kewajiban negara untuk melakukan perlindungan atau jaminan terhadap kebebasan beragama meliputi baik mereka yang bertuhan maupun tidak. Di samping pasal 18 yang menetapkan hak setiap orang atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama, serta perlindungan atas hak-hak tersebut, kovenan ini juga menjamin hak setiap orang untuk

mempunyai pendapat tanpa campur tangan pihak lain dan hak atas kebebasan untuk menyatakan pendapat (Pasal 19); persamaan kedudukan semua orang di depan hukum dan hak semua orang atas perlindungan hukum yang sama tanpa diskriminasi (Pasal 26); dan tindakan untuk melindungi golongan etnis, agama, atau bahasa minoritas yang mungkin ada di negara pihak (Pasal 27).

ICCPR juga memuat ketentuan mengenai pembatasan campur tangan negara terhadap penunaian hak-hak tersebut, karena itu penerapan hak ini sering disebut hak negatif (*negative rights*). Dalam arti, semakin negara atau pemerintah tidak ikut campur dalam penunaiannya, semakin jaminan hak itu akan terpenuhi. Negara akan memperoleh sanksi internasional, minimal berupa kecaman, jika gagal menjamin penunaian hak-hak tersebut. UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia juga bisa disebut sebagai UU yang memperkuat jaminan bagi pemenuhan kebebasan beragama. Dalam UU tersebut ditegaskan tentang landasan normatif bahwa agama dan keyakinan merupakan hak dasar yang tidak bisa diganggu gugat.

Dalam pasal 22 ditegaskan: 1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; 2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Pasal 8 juga menegaskan bahwa "Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia menjadi tanggung jawab negara, terutama pemerintah". Dalam UU tersebut juga ditegaskan bahwa negara dalam hal ini pemerintah adalah pihak yang pertama-tama berkewajiban untuk menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pasal 1c UU No. 39 Tahun 1999 menegaskan bahwa "diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung maupun tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar suku, ras, etnis, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik yang berakibat pengurangan, penyimpangan, atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan, atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya".

Law Enforcement Kebebasan Beragama: Beberapa Tantangan

Kokohnya landasan konstitusi dan perundang-undangan tidak dengan sendirinya menunjukkan bahwa perlindungan dan jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia telah tertunai dengan baik. Setidaknya ada tiga hal yang mendasar yang bisa dilihat sebagai halangan bagi ditegakkannya hukum dan tugas pemerintah untuk memberikan jaminan bagi hak-hak kebebasan beragama, termasuk di dalamnya perlindungan bagi hak minoritas, ekspresi budaya dan keyakinan. Tiga tantangan tersebut adalah, pertama, belum jelasnya tafsir atas posisi negara dan karena itu juga pemerintah atas agama. Apakah pemerintah boleh campur tangan dalam mengatur keyakinan dan apakah pemerintah bisa menentukan sebuah agama resmi atau tidak resmi sehingga terbangun perbedaan pelayanan (diskriminasi) pemerintah terhadap suatu agama atau kelompok keyakinan? Jargon para elite politik dan pejabat bahwa "Indonesia bukan negara sekuler tetapi juga bukan negara agama" mencerminkan posisi negara atas agama yang ambivalen di Indonesia.

Seperti disebut di atas bahwa pasal 29 ayat 2 dan pasal 28 khususnya huruf E, D, dan I UUD 45 serta UU lain dan ratifikasi ICCPR secara tersurat cukup jelas tentang posisi negara atas agama, yaitu pemerintah menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan serta menjamin setiap agama dan bekeyakinan itu untuk beribadah menurut agama dan keyakinan pemeluknya. Dengan demikian, negara dan pemerintah seharusnya tidak memiliki preferensi untuk mengakui atau tidak mengakui dan campur tangan terhadap keyakinan agama, dalam hal ini keyakinan dan tafsir agama. Namun ada berbagai UU yang secara tersurat pula bertentangan dengan konstitusi dan UU tersebut, dan justeru UU itulah yang sering digunakan dalam proses pengadilan untuk membatasi dan bahkan menghukum mereka yang dianggap memberi tafsir dan praktik yang tidak sesuai dengan "agama utama" di Indonesia, yang dilakukan oleh negara atau pemerintah.

Hal ini bisa dilihat dari UU No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan atau Penodaan Agama yang dalam pasal empat-nya merekomendasikan untuk memasukkan pasal dalam UU tersebut menjadi pasal KUHP yang kemudian diletakkan di dalam pasal 156a. Dalam KUHP pasal 156a tersebut jelas bahwa negara dan

pemerintah bisa ikut campur dalam masalah keyakinan warga negara. Pasal itu selengkapnya sebagai berikut: "Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan agama itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran dari agama itu".[8]

Dari pasal tersebut bisa dipahami bahwa yang diatur bukanlah ekspresi agama melainkan "penafsiran" dan "praktik", penafsiran dan praktik mana yang menyerupai agama utama namun dianggap menyimpang oleh agama utama tersebut. Pasal ini juga tidak memberi, untuk tidak dikatakan mengingkari, perlindungan kepada hak-hak individu maupun kelompok minoritas agama dan budaya melainkan sebaliknya justru memberikan perlindungan kepada agama utama. Tidak heran jika pasal ini akhir-akhir ini demikian populer dan bahkan sering diteriakkan di jalanan bagi mereka yang mengklaim sebagai agama utama untuk menyudutkan kelompok yang dianggap menyimpang dan minoritas. Alih-alih pemerintah melindungi dan menjamin individu yang dituduh sesat serta merugikan minoritas, seringkali pemerintah melalui alat negara seperti polisi, jaksa dan hakim justru menjadikan korban serangan dan kekerasan sebagai tertuduh, untuk kemudian ditangkap dan diadili dengan tuduhan menodai agama.[9]

Bahkan UU yang lahir setelah amendemen UUD 45 pun tidak menolong untuk menjelaskan posisi negara dan pemerintah atas agama dan tidak pula mengklarifikasi tunaian atas konstitusi tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan tersebut. Dalam beberapa pasal UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan misalnya, disebutkan secara eksplisit bahwa negara atau pemerintah bisa mengakui atau tidak mengakui terhadap agama atau keyakinan tertentu. Pasal 8 dari UU tersebut menyatakan:

(4) Kewajiban sebagaimana dimaksud pada ayat (1) untuk persyaratan dan tata cara Pencatatan Peristiwa Penting bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan berpedoman pada Peraturan Perundang-undangan.

Pasal 61

(2) Keterangan mengenai kolom agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam Database Kependudukan.

Pasal 64

(2) Keterangan tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan. (Undang Undang No. 23 / 2006 tentang Adminduk)

Dari bunyi pasal-pasal tersebut jelaslah bahwa yang mengakui eksistensi sebuah agama di Indonesia adalah pemerintah, dan karena itu pemerintah bisa tidak mengakui sebuah agama atau keyakinan tertentu. Pasal-pasal tersebut di samping bertentangan dengan konstitusi hasil amendemen juga potensial bagi landasan terjadinya diskriminasi. Ini misalnya akan berimplikasi pada pelayanan publik secara diskriminatif dalam pembuatan Kartu Tanda Penduduk (KTP), pencatatan Kelahiran, Pernikahan, serta Pewarisan.

Dengan demikian pula meskipun secara konstitusional dan berbagai UU memberikan jaminan bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan namun karena ketidakjelasan tafsir atas konstitusi dan UU tersebut tentang posisi negara atas agama menjadikan lahirnya sejumlah UU dan peraturan yang bertentangan dengan semangat konstitusi dan UU bagi jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Masalah kedua yang ingin saya kemukakan adalah menguatnya politik identitas. Agama dan etnis cenderung menjadi alat perekat identitas untuk dilawankan dengan kelompok lain. Seringkali, identitas itu hanya klaim bagi kelompok kecil tertentu yang vokal atas kelompok besar yang diam (*silent*). Islam, misalnya, sering dipakai oleh kelompok vokal tersebut sebagai klaim mewakili seluruh umat Islam di Indonesia. Seringnya terjadi kekerasan atas nama agama dan juga fatwa-fatwa anti pluralisme dan toleransi oleh

MUI, misalnya, merupakan cermin dari fenomena ini.[10] Lembaga yang dibiayai dari uang rakyat melalui pemerintah terhadap MUI justru dipakai untuk mendiskreditkan kelompok masyarakat tertentu yang memperkuat terjadinya diskriminasi dan bahkan mengundang kekerasan. Fatwa-fatwa MUI juga sering dipakai oleh kelompok *vigilante* agama atau pelaku kekerasan di berbagai daerah untuk legitimasi melakukan ancaman dan kekerasan terhadap kelompok lain yang dianggap sesat dan minoritas. Fatwa MUI tentang 10 kriteria aliran sesat, misalnya, secara liar dipakai oleh MUI daerah dan kelompok-kelompok anti-pluralisme dan anti-toleransi untuk mengidentifikasi aliran-aliran yang dituduh sesat untuk kemudian melakukan main hakim sendiri. 10 kritera yang dikeluarkan sekitar bulan September 2007 oleh MUI tersebut adalah sebagai berikut:

1. Mengingkari salah satu dari rukun iman yang enam.
2. Meyakini dan atau mengikuti akidah yang tak sesuai dengan Alquran dan sunnah.
3. Meyakini turunnya wahyu setelah Alquran.
4. Mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi Alquran.
5. Melakukan penafsiran Alquran yang tak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir.
6. Mengingkari kedudukan hadis nabi sebagai sumber ajaran Islam.
7. Menghina, melecehkan, dan atau merendahkan para nabi dan rasul.
8. Mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir.
9. Mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariah, seperti haji tidak ke baitullah, salat wajib tidak lima waktu.
10. Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya.[11]

Fatwa ini merupakan kelanjutan dari fatwa-fatwa sebelumnya tentang "anti-pluralisme, sekularsim, dan liberaisme" yang dikeluarkan pada tahun 2005[12] serta berbagai fatwa tentang aliran sesat, baik oleh MUI pusat maupun daerah.[13] Fatwa-fatwa tersebut mungkin tidak akan menjadi masalah seandainya ditujukan untuk mengingatkan kelompoknya sendiri secara internal dan tidak diserukan ke

depan publik dengan serta merta mengklaim sebagai mewakili umat Islam keseluruhan. Juga posisi MUI yang sepenuhnya dibiayai pemerintah lewat anggaran Negara APBN, sementara digunakan untuk mendiskreditkan warga negara yang lain, menjadi problematik.

Masalah ketiga adalah ketetidakjelasan visi pemerintah sekarang pimpinan Susilo Bambang Yudoyono (SBY) dan Jusuf Kalla (JK) tentang hubungan negara dan agama sehingga mempengaruhi strategi *law enforcement* terhadap konstitusi dan perundang-undangan dalam perlindungan dan jaminan kebebasan beragama dan minoritas. Meningkatnya berbagai pelanggaran terhadap kekebasan beragama baik oleh pemerintah maupun masyarakat yang seharusnya menjadi tanggungjawab pemerintah pula untuk menegakkannya[14], serta lemahnya pencegahan terhadap intimidasi dan kekerasan terhadap kelompok yang dituduh sesat dan minoritas adalah akibat dari ketidakjelasan visi tersebut.

Sebagai contoh, di saat pasang naiknya anti pluralisme dan tuduhan aliran sesat yang dipicu oleh sejumlah fatwa MUI (Majelis Ulama Indonenesia), SBY justeru mengangkat Ketua Komisi Fatwa MUI, KH Ma'ruf Amin sebagai anggota Dewan Pertimbangan Presiden, sebagai satu-satunya orang yang membidangi agama. Dalam konteks anti-pluralisme dan penghakiman atas aliran sesat serta fatwa-fatwa MUI yang mempengaruhi kekerasan komunal, Ma'ruf Amin berada di garis depan sebagai ikon kelompok ekstrem anti pluralisme dan penghakiman terhadap tuduhan aliran sesat.[15] Menjadi jelas mengapa dalam berbagai kasus tuduhan sesat terhadap kelompok tertentu dan kekerasan terhadap mereka dan kalangan minoritas, aparat pemerintah tidak berdaya melindungi korban melainkan sebaliknya justru menjadikan korban sebagai tertuduh. Pengangkatan terhadap Ma'ruf Amin ini, dengan demikian, adalah cermin dan simbol dari visi pemerintahan SBY-JK yang juga *appeal* terhadap anti pluralisme dan fenomena penghakiman dan kekerasan terhadap kelompok yang dituduh sesat dan minoritas.

Tatapan ke Depan

Dengan demikian, bisa ditarik kesimpulan bahwa kombinasi antara ketidakjelasan posisi konseptual hubungan agama dan negara, meningkatnya politik identitas dan ketidakjelasan visi pemerintah

tentang posisi negara dan agama dan jaminan kebebasan beragama menjadi hambatan bagi *law enforcement* terhadap konstitusi dan UU tentang kebebasan beragama. Capaian atas amendemen konstitusi yang begitu kokoh memposisikan hubungan agama dan negara dan mandat kepada pemerintah atas jaminan kebebasan beragama menjadi hampir tidak ada artinya. Bukan saja amendemen itu tidak berpengaruh terhadap UU dan aturan yang lahir sebelum amendemen yang bertentangan dengan semangat konstitusi, alih-alih UU yang lahir belakangan pun mengacu kepada penyimpangan tersebut dengan serta merta mengabaikan mandat dan semangat dari amendemen konstitusi tersebut.

Maka menjadi penting bagi pemerintah, mungkin pemerintahan yang akan datang, untuk secara serius melakukan *review* terhadap berbagai UU dan aturan dalam hal kebebasan beragama dan perlindungan minoritas ini dan selanjutnya dituntut memiliki keberanian untuk merevisi atau memperbaiki berbagai penyimpangan yang terjadi. Dari semua *review* tersebut yang terpenting adalah menetapkan posisi negara hubungannya dengan agama secara netral seperti dalam konstitusi. Tanpa usaha sungguh-sungguh tentang ini, maka penyimpangan demi penyimpangan mungkin akan terus terjadi dan menumpuk. Adalah penting bahwa sebuah pemerintahan menetapkan visi dan posisi atas konstitusi, dan tidak ragu untuk melakukan audit terhadap berbagai aturan dan lembaga-lembaga, terutama lembaga agama, yang berhubungan langsung dengan negara atau pemerintahan yang potensial terjadinya dominasi dan monopoli yang berimplikasi pada diskriminasi dan bahkan intimidasi terhadap kelompok minoritas.

Di sisi lain, bagi kelompok agama juga penting untuk membangun suatu visi agama dalam suatu negara Indonesia yang disebut "bukan negara agama tetapi juga bukan negara sekuler." Tampaknya penting untuk dipertimbangkan apa yang oleh Jose Casanova disebut sebagai agama publik (*public religion*)".[16] Bagi Casanova, misalnya, tidak bisa dipungkiri bahwa kini terjadi gelombang deprivatisasi agama di mana agama tidak lagi bisa ditempatkan sebagai kelompok pinggiran dari konsep negara sekuler. Agama secara nyata telah ikut terlibat di dalam mendiskusikan dan menyelesaikan masalah-masalah publik. Ia telah masuk ke tengah ikut dalam berbagai urusan publik dan bahkan masuk ke dalam negara itu sendiri.[17] Namun masuknya

agama ke dalam negara sebagai negara agama juga bukan sesuatu yang memberikan penyelesaian. Jadi agama publik tampaknya terhimpit, meminjam kata-kata Djohan Effendi, di antara dua setan, setan negara sekuler dan setan negara agama.[18] Yaitu, suatu agama yang ikut terlibat dalam masalah-masalah publik, namun bukan menjadi bagian dari negara dan bukan hanya terbatas sebagai masalah privat, melainkan menjadi bagian dari dan berada di ranah masyarakat sipil (*civil society*).[19]

Jadi agama tidak secara eksklusif dan primordial membawa aspirasi kelompok sendiri melainkan membawa aspirasi masyarakat sipil yang bersifat universal atau apa yang oleh Abdullahi Ahmed An-Naim disebut sebagai *public reason*.[20] Dengan kata lain, agama dituntut untuk merumuskan tantangan universal kemanusiaan, seperti kemiskinan, kebodohan, dan kesenjangan ekonomi, dan yang lebih penting adalah penghargaan terhadap kemanusiaan seperti kebebasan beragama, ekspresi budaya dan minoritas.[21] MUI, misalnya, harus mengubah orientasi dari hanya memperhatikan kelompoknya sendiri beralih masuk ke isu-isu publik yang lebih universal dan dalam waktu yang sama mengambil jarak yang adil terhadap negara dan pemerintah dan bukan menjadi bagian darinya. Dari sanalah barangkali visi tentang posisi agama atas negara serta jaminan kebebasan beragama bisa dibangun dengan kokoh. []

Catatan:

[1] Pasal tersebut berbunyi: Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama dan kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepeercayaan dengan cara mengajarkannya, mempraktekkannya, melaksanakan ibadahnya, dan mentaatinya, baik sendiri bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.

Pasal 18 tersebut kemudian dijabarkan dalam instrumen HAM ICCPR (International Covenant on Civil and Political Rights). Pasal tersebut berbunyi:

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran.
2. Tidak seorangpun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.

3. Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain.

[2] Untuk diskusi rinci tentang sikap negara-negara Islam terhadap pasal ini dalam forum PBB tersebut lihat Abdulaziz A. Sachedina et. al., 1997, (terj.) *Kebebasan Beragama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar-Academia.

[3] Lihat Abdullah Saeed et. al., 2005, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate, England, hlm. 36-37.

[4] Lihat hlm. 169 dst.

[5] Lihat Mashood A. Baderin, 2003, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, hlm 164-165.

[6] Lihat Abdullah Saeed, *Freedom of Re*ligion ..., hlm. 69–74.

[7] Lihat Tore Lindolm dkk (ed), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Desk Book*, (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), h. 911.

[8] Perhatikan cetak tebal dari penulis.

[9] Lihat Laporan Tahunan the Wahid Institute 2008 *Pluralisme Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia "Manapaki Bangsa Yang Kian Retak.*" (Tidak diterbitkan).

[10] Data kuantitas pelanggaran kebebasan beragama dan kekerasan atas nama agama, lihat Laporan Tahunan the Wahid Institute 2008, "*Manapaki Bangsa yang Kian Retak* ...."

[11] Untuk beberapa implikasi dari keluarnya Fatwa ini lihat *Monthly Report on Religious Issues* (MRORI), no. 4 dan 5, November dan Desember 2007, diterbitkan oleh the Wahid Institute. Juga Laporan Tahunan the Wahid Institute 2008, "*Menapaki Bangsa* ... "

[12] Lihat Suaedy dkk, *Kala Fatwa Jadi Penjara*, The Wahid Institute, Jakarta 2006.

[13] Lihat Suaedy dkk, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal*, The Wahid Institute, Jakarta 2007.

[14] Lihat Laporan Tahunan the Wahid Institute 2008, "*Menapaki Bangsa* ..."

[15] Lihat Van Zorge Report, edisi 19 Januari 2008.

[16] Lihat Jose Casanova, 1994, *Public Religion in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago.

[17] Lihat juga suatu uraian yang menarik dari pergulatan seperti ini oleh Micheal Burleich, 2007, *Sacred Causes Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*, Harper Perenial, London.

[18] Lihat Benyamin Fleming Intan, 2006, "*Public Religion" and the Pancasila-Based State of Indonesia*, American University Stuides, New York, hlm. 221.

[19] Lihat Benyamin Intan, khususnya hlm. 12-17.

[20] Lihat Abdullahi Ahmed An-Namin, 2007, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Mizan Bandung, khusunsya hlm. 40 – 41.

[21] Lihat Benyamin Intan, "*Public Religion*...," khususnya hlm. 81 – 203.

Ketika Pluralisme Diharamkan dan Kebebasan Berkeyakinan Dicederai[1]

(Sebuah Kaleidoskop, Pengalaman, dan Kesaksian untuk Mas Djohan Effendi)

• *M. Syafi'i Anwar*[2]

"All religions are based on the revelation from Allah. The Qur'an has come to be guardian of earlier truth revealed through other scriptures. This is inclusive approach and is very vital for acceptance of the 'religious other'. The laws, the ways of life, may differ and yet **din**, *the divine essence, the divine truth, is the same. It is reflected in all religions, in all spiritual traditions and we humans have no right to reject the 'other' as illegitimate, much less, false. Thus it is our human ego which rejects the religious other and not the falsity of other faith traditions.* (Asghar Ali Engineer, Director of Institute of Islamic Studies, Mumbai, India, dalam artikelnya *"Islam and Pluralism"-http://www.crescent-life.com/spirituality/islam_and_pluralism.htm)*

Bapak Presiden,
Sesat-menyesatkan adalah fenomena biasa dalam dunia keagamaan sepanjang sejarah. Akan tetapi merampas kebebasan berkeyakinan adalah sebuah kejahatan kemanusiaan yang sangat menyakitkan. Tidak ada penderitaan batin yang lebih memerihkan dibanding pelarangan terhadap seorang beriman untuk menganut keyakinan batinnya yang ia yakini merupakan jalan keselamatannya di dunia dan di akhirat nanti.

*Sebenarnyalah kebebasan berkeyakinan adalah berasal dari Sang Pencipta sendiri, dan sama sekali bukan pemberian Negara atau golongan mayoritas. (**Djohan Effendi**, "Surat Terbuka Untuk **Presiden RI Bapak Susilo Bambang Yudhoyono**", Denpasar, 21 Juli 2005)*

* * *

Selasa, 3 Juni 2008. Jarum jam di tangan saya menunjukkan angka 2.30 WIB dinihari. Tetapi meskipun malam sudah semakin larut, saya belum bisa tidur sedikitpun. Kepala bagian belakang berdenyut-denyut dan muncul rasa nyeri sekali. Saat itu adalah hari kedua saya dirawat di RSPAD Gatot Subroto, Jakarta, sebagai salah seorang korban "Peristiwa 1 Juni 2008" di Monas. Sebenarnya baik fisik maupun psikis saya sangat lelah karena sejak dua hari berturut-turut mendapat kunjungan teman-teman, kolega, wartawan, dan kalangan diplomatik yang berkunjung silih berganti dari pagi sampai malam. Tentu saja, kunjungan seperti itu merupakan "obat" tersendiri di saat sedang sakit dan memberikan kedamaian di hati. Terutama setelah mengalami peristiwa kekerasan yang tidak terbayangkan sebelumnya. Saya juga masih "dihibur" dengan kiriman ribuan sms yang mengutuk kekerasan 1 Juni 2008, mendukung perjuangan, dan mendoakan supaya segera sembuh. Sementara itu, beberapa kolega dari luar negeri, seperti Amerika, Jerman, Jenewa, Inggris, Belanda, Australia, Qatar, Jordan, Filipina, dan negara-negara lain menelpon langsung dan menanyakan keadaan saya serta teman-teman yang juga jadi korban kekerasan seperti Guntur Romli, Ahmad Suaedy, Kiai Maman Imanulhaq, Imdadun Rahmat, dan lain-lain.

Repotnya, dalam keadaan sakit dan terbaring sekalipun, saya masih harus melayani wawancara langsung atau per telpon dengan media-media dari dalam dan luar negeri. Saya diwawancarai televisi *Al Jazeera*, *Voice of America*, *Radio SBS Australia*, koran *Asian Wallstreet Journal*, dan masih banyak lagi. Teman saya, Dr. Hady Amr, seorang intelektual muslim AS yang juga staf senior lembaga *think tank* Amerika yang terkemuka, The Brookings Institution, Washington–tempat di mana saya pernah menjadi Visiting Fellow (2007)–yang kebetulan berada di Qatar dan melihat siaran Al Jazeera, mengirimkan email dan mengutuk peristiwa itu begitu melihat saya terbaring di ranjang RSPAD. Begitu juga sahabat saya Margaret Scott, seorang penulis dan pengajar pada New York University, AS, mengirimkan email dan sms kepada saya setelah membaca berita itu di media massa. Dan masih banyak lagi sahabat-sahabat dari luar negeri yang menyatakan keprihatinannya terhadap peristiwa 1 Juni 2008. Ya, dalam tempo yang relatif singkat, karena pemberitaan media massa, tragedi 1 Juni 2008 telah menyebar ke berbagai penjuru dunia. Sebuah tragedi yang merefleksikan semangat

anti-demokrasi dan anti-pluralisme dengan menggunakan kekerasan fisik telah mengakibatkan jatuhnya korban. Menurut majalah *Tempo*, sekitar 70 orang terluka, sebagian terpaksa dirawat di rumah sakit karena lukanya cukup berat. Sebuah kejadian yang telah mencoreng wajah Indonesia sebagai ”*the seed of moderate muslims*” dan negeri yang pernah disebut majalah Amerika terkemuka *Newsweek* sebagai cermin ”*the smiling Islam*”. Wajah Islam Indonesia yang dikenal ramah dan toleran telah dicemari dengan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok tertentu yang di media massa luar negeri seringkali disebut sebagai *hardliner muslims* itu.

Sebagai seorang aktivis, hati saya *trenyuh,* sedih, dan merasa malu. Karena di forum-forum internasional, termasuk ketika masih menjadi salah seorang dari lima orang *independent experts* UNHCHR (*United Nations High Commissioner for Human Rights*-Komisi Tinggi PBB tentang Hak Asasi Manusia) mewakili Kelompok Negara-negara Asia di Jenewa, Swiss (2006-2007), saya sering mempromosikan Indonesia sebagai *the seed of moderate muslims*. Saya juga sering menyangkal berita dan pendapat-pendapat para pengamat luar negeri yang mengatakan bahwa kelompok-kelompok Islam radikal punya kekuatan untuk mendiktekan agendanya kepada pemerintah dan umat Islam. Sebagai bukti, saya katakan pemerintah Indonesia bertindak cukup tegas terhadap para pelaku terorisme di Indonesia. Bagaimana saya tidak sedih dan malu karena beberapa bulan sebelumnya, dalam kapasitas sebagai Direktur Eksekutif ICIP (International Center for Islam and Pluralism) maupun anggota pakar independen di UNHCHR, Jenewa, saya sering diundang dan memberikan berbagai ceramah tentang Islam dan kebebasan beragama di Indonesia di berbagai lembaga maupun universitas terkemuka di Eropa, Amerika, Timur Tengah, dan Asia. Dalam setiap ceramah-ceramah itu, saya sering mengatakan bahwa kelompok-kelompok radikal Islam itu jumlahnya terbatas dan mereka akan teralienasi dengan sendirinya oleh kekuatan kelompok moderat dan progresif yang menjadi pilar *civil Islam* di Indonesia. Saya bahkan mengkritik cara-cara media Barat, terutama AS, yang cenderung membesar-besarkan kekuatan kelompok-kelompok radikal Islam dan mengabaikan kekuatan kelompok moderat dan progresif Islam.

Ternyata peristiwa 1 Juni 2008 telah mengubah segalanya tentang imaji masyarakat internasional terhadap Indonesia.

Ironisnya, saya sendiri justru termasuk salah seorang korban dari kelompok radikal itu. ”*Anwar, it is obvious that your analysis about radical conservative Islam groups is totally wrong. They are now showing their force and even your government is unable to control those groups…ironically, you are also one of the victims. Where is Indonesia heading right now?* ” kata seorang kolega saya dari Washington yang menelpon sekitar pukul 12.30 malam (jam 12.30 pagi waktu Washington, AS) . Dan banyak lagi telpon, sms, maupun email serupa yang saya terima dari luar negeri. Terus terang saja, saya merasa kesulitan dan agak malu menjawab komentar dan pertanyaan-pertanyaan seperti itu. Bahkan ada semacam *guilty feeling* atau perasaan bersalah yang besar karena telah memberikan informasi dan analisis yang kenyataannya salah. Apa boleh buat!

Do'a dan Wirid Seorang Korban

Sungguh, malam itu saya ingin tidur nyenyak dan bisa beristirahat dengan baik, sesuai saran para dokter dan suster yang berulang kali mengingatkan supaya membatasi diri menerima kunjungan tamu. Sesuatu yang tak bisa saya lakukan, sehingga membuat dokter dan perawat berulang kali mengingatkan dan bahkan sebagian geleng-gelang kepala melihat ramainya pengunjung yang membezoek kami di RSPAD. Bahkan ada teman yang membezoek ketika jam dinding sudah menunjukkan pukul 12.05 pagi, dengan alasan dia baru sempat datang malam itu karena baru pulang dari lembur di tempat kerjanya.

Karena tak bisa tidur, saya membaca do'a dan wirid-wirid sambil memohon kepada Tuhan untuk bisa segera sembuh dan kepala saya tidak cacat. Dalam berdo'a, saya membaca buku *Do'a-doa Rasulullah* yang ditulis dan diajarkan oleh guru saya almarhum Prof. Buya Hamka, yang juga dikenal sebagai tokoh Muhammadiyah dan pernah menjadi Ketua Umum MUI yang pertama (1975-1981). Sementara dalam wirid, saya mengamalkan ajaran ”guru” dan sahabat saya yang lain, KH Mustofa Bisri, yang juga dikenal sebagai kyai, penyair, dan tokoh NU terkemuka dan juga mertuanya Ulil Abshar Abdalla. Mengapa demikian? Karena setelah sekian lama menjadi penduduk Jakarta, dan bergaul dengan para intelektual muda dan aktivis Muhammadiyah dan NU, tak terasa dalam pemikiran maupun ritual keagamaan sedikit banyak saya telah

terpengaruh oleh—meminjam terminologi sahabat saya Prof. Abdul Munir Mulkhan, Guru Besar UIN Yogyakarta—teologi dan amalan kaum ”MUNU”, atau teologi dan ritual ”Muhammmadiyah-NU”. Saya sendiri sejak kecil dibesarkan dalam tradisi dan lingkungan Muhammadiyah yang kental di kota kelahiran saya, Kudus, Jawa Tengah.

Dalam berdo’a saya memohon kepada Tuhan agar kepala tidak cedera sehingga otak dan pikiran saya tetap berfungsi dengan baik, meskipun pada hari Minggu tanggal 1 Juni 2008 dihajar oleh 3 (tiga) orang laskar yang menggunakan tongkat bambu yang tebal. Masih untung saya bisa melindungi kepala dengan tangan, sehingga meskipun bambu yang dihajarkan ke kepala patah berantakan, pukulan keras itu terhalangi oleh tangan kiri yang secara reflek melindungi kepala. Dan masih untung karena bambu yang dipukulkan tidak mengenai bonggolnya yang keras dan tebal. Kalau saja bonggol bambu itu yang kena kepala, bukan tidak mungkin saya akan mengalami gegar otak atau cedera kepala yang serius dan berkepanjangan. Terus terang saja, sebenarnya saya bisa selamat dari pukulan dan tidak jadi korban karena jarak dengan tempat kejadian lumayan jauhnya. Saya bisa saja lari menjauh dari tempat kejadian. Tetapi melihat orang banyak berjatuhan, perempuan-perempuan menangis, dan orang-orang awam berteriak-teriak, saya berlari mendekat ke arah pusat kejadian. Namun baru sekitar 50 meter berlari, tiba-tiba dari arah samping kanan muncul sekitar 3 (tiga) orang penyerang, ketiganya masih muda-muda. Mungkin umurnya seumur anak saya yang tertua, sekitar 25-27 tahun. Seorang di antaranya menutup wajahnya dengan kain warna kotak-kotak. Ketiga laskar yang membawa tongkat-tongkat bambu tiba-tiba mengepung saya. ”Ini dia orangnya... hajar dan bunuh saja!,” teriak salah seorang dari mereka. Tak ayal lagi, mereka mengayunkan pukulan bertubi-tubi ke tubuh dan terutama ke arah kepala. Syukurlah, hari itu saya memakai sepatu olah raga, sehingga membuat lincah untuk bergerak, melompat ke kiri dan ke kanan, atau berlari menghindar pukulan yang bertubi-tubi. Sebagian lagi, saya bisa menangkis dengan tangan dan kelincahan kaki mengelak dari pukulan, persis seperti adegan film silat atau Kung Fu dengan tokoh favorit saya Bruce Lee, yang sering saya lihat di bioskop atau di layar tv. Kebetulan saya punya *hobby* nonton film Kung Fu, dan

sewaktu mukim di asrama Masjid Agung Al-Azhar Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, pernah belajar Kung Fu dari seorang teman, walaupun cuma sekitar enam bulan saja. Tetapi saya 'kan bukan Bruce Lee, dan pada umur 55 tahun, selincah-lincahnya saya, tetap saja tak kuat menghadapi pukulan bertubi-tubi dari tiga orang anak-anak muda yang emosinya terbakar oleh ideologi kekerasan. Dari sekitar 10 kali pukulan, sekitar dua atau tiga kali pukulan itu mengenai paha dan tangan saya.

Karena merasa akan konyol kalau terus melawan ketiga orang anak muda dengan tongkat bambu dan mengamuk seperti kesetanan, saya berlari menghindar. Celakanya, mereka mengejar terus, seolah-olah saya menjadi salah satu dari sekian banyak target yang sudah ditetapkan. "Kejar.. kejar dia. Hajar, bunuh saja... dia ini yang *belain* orang-orang Ahmadiyah! Teriak salah seorang dari mereka. Pada saat itulah, dalam jarak sekitar 10 meter, saya menyaksikan dengan mata kepala sendiri sekitar 6 (enam) orang menghajar dan memukuli sahabat saya, KH Maman Imanulhaq, kiai muda NU dan pemimpin pondok pesantren "Al Mizan", Majalengka. Sebagai informasi, hubungan saya dan Kiai Maman memang dekat sejak dua tahun terakhir ini, karena pesantren "Al Mizan" termasuk salah satu pesantren yang mengadakan kerjasama dengan ICIP untuk program *ODEL (Open, Distance, and Electronic Learning) of Islamic Transformation through Pesantren Communities*. Pada saat itu Kyai Maman terjatuh, sementara kepala, wajah, dan badannya nampak sudah berdarah-darah. Tapi meskipun ia sudah tampak sangat tak berdaya, pukulan, tendangan, dan injakan terus dilakukan oleh para pengeroyoknya. Saya yang sedang berlari menghindar dari kejaran, terpana melihat kejadian itu dan tanpa saya sadari berhenti sejenak. Lalu melangkah dan bermaksud mengingatkan para pengeroyok agar mereka menghentikan serangan brutal terhadap orang sudah terluka dan tak berdaya; seorang kyai muda dan pimpinan pondok pesantren yang dihormati. Saya berhenti sebentar dengan maksud ingin mengingatkan kepada para penyerang menyudahi kekalapannya. Pada saat itulah salah seorang yang mengejar saya, yang larinya jauh lebih cepat dari kedua penyerang lainnya, melayangkan pukulan sekuat tenaga ke arah belakang kepala. Secara refleks saya merunduk sambil melindungi kepala dengan kedua tangan. Tapi terlambat, karena pukulan sudah terarah ke kepala. "Prak...!", pukulan tongkat

bambu yang amat keras itu pun membentur sebelah kiri bagian belakang kepala, meskipun sedikit tertahan oleh bagian atas telapak tangan kiri, hingga terluka. Tongkat bambunya sendiri pecah berantakan karena kerasnya pukulan yang diayunkan. Sejenak saya terhuyung-huyung, mata berkunang-kunang, antara sadar dan tidak. Setelah itu yang teringat adalah ada beberapa orang yang menarik tangan saya dan menyelamatkan dari serangan penyerang terdepan, yang kemudian bernafsu memburu calon-calon korban kekerasan lainnya... sangat mengerikan!.

Setelah serangan reda, Mbak Amanda dari MADIA ingin segera membawa saya dan Imdadun Rahmat ke rumah sakit. Saya sebenarnya ingin terus segera ke rumah sakit untuk memeriksakan diri, karena benjolan sudah muncul di kepala. Meskipun tetap sadar dan tidak sampai pingsan, kepala bagian belakang rasanya sakit dan nyeri sekali. Pada saat itulah Mas Goenawan Mohammad, Nong Daral Mahmada, dan teman-teman AKKBB (Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan) mengadakan konferensi pers di Gedung Art Galery dan meminta saya dan Ahmad Suaedy, Direktur Eksekutif The Wahid Institute, untuk mewakili para korban guna memberikan kesaksian kepada para wartawan apa yang kami alami. Selebihnya adalah hari-hari yang terasa sangat panjang dan melelahkan, meskipun cuma dirawat sekitar 3 hari satu malam di RSPAD Gatot Subroto. Syukurlah pagi harinya dokter menyerahkan hasil *CT scan* kepala saya dan menyatakan bahwa saya tidak mengalami gegar otak dan hanya memar saja.

Pada malam yang hening itu, saya juga berdo'a semoga dijauhkan dari sikap dendam kepada mereka yang telah melukai saya dan kawan-kawan dari AKKBB. Saya memohon kepada Tuhan agar para pemimpin, aktor intelektual, dan para pelaksana yang tega melakukan kekerasan pada 1 Juni 2008 ini diberikan petunjuk, kesadaran, dan hidayah-Nya karena perbuatannya telah mengakibatkan jatuhnya korban. Dan akhirnya juga berdo'a agar beberapa ustadz dan kiai muda dari sejumlah pesantren di Jawa Barat yang siang harinya menelpon saya dengan penuh emosi untuk mengerahkan ribuan santrinya ke Jakarta guna melakukan "jihad" dan pembalasan terhadap mereka yang melakukan kekerasan kepada sesama muslim, tidak jadi dilakukan. Sekadar info, ICIP sejak tahun 2005 menjalin kerja sama dengan banyak pesantren di Jawa Barat

dalam rangka pengembangan program-program pendidikan pluralisme dan multikulturalisme, jurnalisme damai, pendidikan perdamaian, ODEL, dan lain-lain. Berbagai kegiatan ini membuat eratnya hubungan ICIP dengan banyak pesantren di Jawa Barat, dan kini juga Jawa Tengah dan Jawa Timur.

”Kekerasan tidak perlu dibalas dengan kekerasan. Kalau kita balas kekerasan mereka dengan cara kekerasan lagi, itu tidak akan menyelesaikan masalah dan integritas kita justru akan sama dengan mereka. Tuhan Maha Pengasih, dan masyarakat akan menilai siapa dan kelompok mana yang sebenarnya melegitimasi kekerasan yang mengatas namakan agama. Kita serahkan saja penyelesaiannya pada penegak hukum,” kata saya mencoba menenangkan dan memberikan saran kepada kyai dan tokoh-tokoh muda pesantren tersebut. Tak bisa dibayangkan apa yang akan terjadi kalau mereka benar-benar datang dengan membawa ribuan santri pesantren ke Jakarta dan melakukan semacam pembalasan atau *sweeping* terhadap pelaku tindak kekerasan 1 Juni 2008 itu, seperti yang dilakukan oleh para aktivis muda NU dan kalangan pesantren di beberapa daerah di Jawa Timur. Suasananya bisa bertambah runyam. *Alhamdulillah*, itu tidak terjadi...

Gagalnya Sebuah Rencana Dialog

Syukurlah Tuhan masih melindungi saya. Selesai berdo'a dan membaca wirid-wirid, saya meninggikan bantal penyangga kepala dan mencoba duduk bersandar. Selebihnya, saya melamun, merenung, dan bertanya-tanya dalam hati: mengapa perbedaan pendapat dan perbedaan dalam tafsiran keagamaan harus diwarnai dengan kekerasan fisik yang mengakibatkan jatuhnya korban? Siapa otak dan aktor intelektual di balik penyerangan itu? Mengapa aparat keamanan terlihat sangat sedikit sekali sehingga para penyerang dengan leluasa bisa melakukan serangan brutal? Terus terang saya belum atau tidak pernah membayangkan bahwa untuk memperjuangkan demokrasi dan pluralisme, saya dan teman-teman anggota dan simpatisan AKKBB akan menerima kekerasan yang brutal semacam itu. Saya sedih menyaksikan teman-teman muda, intelektual cemerlang, dan aktivis NU semacam Guntur Romli, KH Maman Imanulhaq, Ahmad Suaedy, Imdadun Rahmat, dan lain-lain juga menjadi korban kekerasan dan serangan yang menurut banyak

kalangan telah direncanakan sebelumnya (*well-planned attack*).

Lebih pilu lagi melihat orang-orang awam, yang tak punya kepentingan politik apa pun, dan hanya sekadar mengikuti pawai damai untuk memperingati lahirnya Pancasila yang dikoordinir oleh teman-teman muda yang idealis dan enerjik seperti Anick, Nong, Ilma dan kawan-kawan juga menjadi korban kekerasan yang brutal itu. Bahkan belakangan saya diberi tahu bahwa sejumlah aktivis, baik laki-laki maupun perempuan dari NIM (*National Integration Movement*) yang berada di bawah bimbingan tokoh spiritual Anand Krishna juga terkena serangan. Belum lama ini, ketika menjadi pembicara di Padepokan Anand Krishna di kawasan Bogor, seorang aktivis perempuan NIM memperlihatkan bekas luka dibibirnya yang harus dijahit beberapa kali karena terkena pukulan tongkat bambu ketika dia mencoba melindungi suaminya dari para pengeroyok suaminya.

Yang membuat semakin sedih adalah karena serangan itu di pimpin oleh seorang yang secara pribadi saya kenal baik dan sejak lama juga dikenal sebagai pejuang gigih HAM (hak asasi manusia). Ideologi, pemahaman keagamaan, atau masalah pribadi apa yang menyebabkan ia bisa berubah seperti itu? Secara teoretis dan psikologis, saya hanya bisa menduga kalau dia mengalami semacam pergeseran kepribadian (*split personality*) mungkin karena ada masalah pribadi, pekerjaannya, dan juga indoktrinasi paham tertentu atau salah menafsirkan doktrin keagamaan. Selebihnya, tentu hanya dia yang tahu. Sekadar catatan, kira-kira tiga minggu sebelum ”tragedi 1 Juni 2008” itu, saya terlibat dalam debat hangat dengan teman itu di acara *talk show* Metro TV yang mengulas topik sekitar kekerasan terhadap keyakinan dan paham keagamaan tertentu. Setelah acara *talk show* selesai, saya dan teman tersebut bertemu di salah satu ruang tamu Metro TV. Meskipun acara *talk show* yang resmi sudah selesai, dia masih meneruskan ”perdebatan” di luar forum *talk show*, sementara di tangannya ia terlihat membawa sebuah buku. Saya tidak ingat persis judulnya apa karena tertutup oleh tangannya, tetapi yang bisa terlihat adalah ada kata ”Konspirasi....” dalam sebuah buku yang digenggamnya. ”Bang Syafi’i (begitu dia memanggil saya), kita harus waspada dan jangan sampai terjebak dalam konspirasi asing yang hendak menghancurkan akidah Islam. Kalau abang bersedia, nanti saya pertemukan dengan

teman-teman untuk bisa berdiskusi lebih lanjut," demikian kira-kira ucapannya mengingatkan saya. "Insya Allah, saya siap bertemu dengan teman-teman Anda, asalkan semangat pertemuannya adalah silaturahmi dan dialog untuk kebaikan bersama" jawab saya, sambil tetap tersenyum. Namun dalam hati saya bertanya-tanya, kekuatan dan ideologi apa yang membuat dia bisa berubah drastis seperti itu? Sebuah perubahan kepribadian yang sangat berbeda dan bertolak belakang dengan kepribadian dan ketokohannya sebagai aktivis dan pembela HAM sejak lebih dari satu dekade yang lalu, ketika ia masih bersama-sama dengan sahabat saya tercinta, pejuang tangguh HAM, almarhum Munir.

Sebelumnya, seorang teman baik yang juga pengajar di sebuah perguruan tinggi Islam di Jakarta, juga bermaksud mempertemukan saya dengan salah seorang tokoh garis keras yang kebetulan masih familinya. Dia adalah sekretaris umum sebuah organisasi Islam dan seorang tokoh yang dikenal punya sikap yang sangat keras terhadap Ahmadiyah, bahkan dalam sebuah rapat akbar dia sampai "menghalalkan darah orang Ahmadiyah". Saya menyambut gembira rencana pertemuan yang digagas oleh teman baik tersebut, dengan harapan bisa bicara "dari hati ke hati" dengan sang tokoh. Sayang juga, pertemuan yang digagas teman itu juga tidak terjadi, karena sang tokoh tiba-tiba saja membatalkan rencana pertemuan pada hari dan jam yang telah ditentukan, tanpa alasan yang jelas, sampai kemudian tragedi 1 Juni 2008 terjadi.

Setelah kejadian 1 Juni 2008, sedikitpun saya tidak punya rasa dendam kepada mereka yang telah melakukan kekerasan kepada saya dan teman-teman aktivis serta simpatisan AKKBB lainnya. Saya justru berdo'a, semoga suatu saat mereka yang telah melakukan kekerasan akan mendapat pencerahan (*enlightening)* keagamaan kembali, sesudah bisa merenungkan arti kehidupan dan dampak dari tindak kekerasan yang telah mengakibatkan korban bagi sesama kaum muslimin dan orang awam lainnya. Tetapi, bagaimanapun, hal yang sangat memprihatinkan adalah nasib yang dialami warga Ahmadiyah di berbagai tempat, yang menjadi sasaran amuk massa dan kekerasan dengan memobilisasi massa dengan mengkapitalisasi fatwa MUI dan dalil-dalil agama dengan tafsiran yang tekstual dan eksklusif. Kantor mereka dirusak, masjid disegel, kendaraan dibakar, dan jamaahnya diusir. Sementara itu televisi CNN melaporkan

kejadian di Manis Lor, Cirebon, tentang amuk massa dan gambar beberapa orang Ahmadiyah yang mukanya berdarah-darah. Terlihat massa mengumandangkan takbir, menyatakan jihad, dan memerangi mereka yang disebutnya sebagai "kafir" dan kelompok sesat yang harus diperangi. Dan fatwa MUI, lagi-lagi dijadikan sandaran oleh mereka untuk melakukan tindak kekerasan seperti itu. Maka yang terjadi adalah sebuah proses kapitalisasi fatwa dan penafsiran subjektif yang dipakai untuk menjustifikasi tindak kekerasan terhadap sesama muslim dan warga negara.

Yang menarik, dalam pernyataan resminya, MUI, sejumlah kelompok garis keras, dan media tertentu malah menyatakan bahwa kekerasan yang muncul itu terjadi karena adanya provokasi iklan AKKBB yang bertajuk "Mari Pertahankan Indonesia Kita" yang dimuat di berbagai media massa. Sebuah iklan yang menegaskan perlunya mempertahankan kebhinnekaan Indonesia sebagai negara-bangsa dan Pancasila sebagai ideologi negara serta didukung serta ditandatangani oleh sekitar 289 kaum terpelajar, intelektual, ulama, rohaniawan, serta aktivis dan penggiat HAM. Di antara para penanda tangan, tertulis nama-nama seperti KH Abdurrahman Wahid, Prof. Syafi'i Maarif, Prof. M. Amien Rais, Goenawan Mohammad, Todung Mulya Lubis, dan lain-lain. Ironisnya, iklan itu pun dipandang oleh MUI dan sejumlah kelompok garis keras sebagai telah memprovokasi keadaan sehingga mendorong tindak kekerasan. Ironisnya lagi, sewaktu masih di RSPAD saya menerima *forward* sms dari banyak teman, yang isinya menyebutkan bahwa ICIP adalah agen Amerika yang bertujuan untuk menghancurkan Islam dan mendanai AKKBB. Tuduhan dan fitnah seperti ini muncul terutama setelah Wakil Dubes AS John A. Heffren membezoek saya di RSPAD pada hari kedua saya dirawat. Tuduhan dan fitnah itu juga dikait-kaitkan dengan program ODEL yang dilaksanakan ICIP bekerja sama dengan sebuah lembaga funding Amerika. Dalam tuduhan tersebut, disebutkan bahwa ICIP menerima dana milyaran rupiah dari AS untuk mengoperasikan program-program yang bertujuan merusak akidah Islam. Tuduhan dan fitnah seperti itu menyebar ke mana-mana, sehingga beberapa orang sahabat saya di berbagai daerah sampai minta klarifikasi langsung. Sementara istri saya, seorang ibu rumah tangga biasa dan guru sebuah SMA pun menjadi korban, sebab harus menahan perasaan karena munculnya "kasak-kusuk" dan

kecurigaan karena sejumlah kenalannya menerima tembusan sms serta membaca berita internet dana ”bantuan milyaran rupiah” dari Amerika. Untung dia sabar dan tabah dengan semua cobaan yang dialami suaminya...

Tentang ”Kekerasan” Non-Fisik

Ketika sedang melamun itulah saya teringat dengan apa yang pernah dikemukakan oleh senior saya Dr. Djohan Effendi. Mas Djohan—demikian saya biasa memanggil—pernah menulis surat terbuka kepada Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pada tanggal 21 Juli 2005. Sebuah surat terbuka yang dimuat di sebuah koran Jakarta, kalau tidak salah *Media Indonesia*. Isinya sangat menyentuh perasaan dan mencoba mengingatkan kepada para petinggi negara tentang kewajiban mereka melindungi warga negaranya yang punya keyakinan dan pandangan keagamaan berbeda dari ancaman dan kekerasan. Saya juga ingat Mas Djohan yang menyempatkan diri hadir dalam evaluasi akhir tahun perkembangan kehidupan keagamaan di Indonesia yang diselenggarakan oleh ICIP, Desember 2006. Sebagai salah seorang peserta diskusi, Mas Djohan hari itu nampak nampak santai namun bersemangat mengikuti acara evaluasi kehidupan keagamaan di negeri kita saat itu. Mas Djohan memang beberapa kali hadir dalam acara yang diselenggarakan ICIP. Dalam acara tanya jawab pada Desember 2006 dengan pembicara dan peserta diskusi itu, sejumlah peserta menyampaikan informasi sekitar makin maraknya kekerasan yang mengatasnamakan agama di berbagai tempat. Disampaikan oleh sejumlah peserta diskusi, banyak di antara para pelaku kekerasan fisik yang mengatasnamakan agama itu mengkapitalisasi fatwa MUI bulan Juli 2005 yang menghukum Ahmadiyah sebagai aliran sesat dan mengharamkan pluralisme, sekularisme, dan liberalisme. Dan korban kekerasan, baik fisik maupun non-fisik pun berjatuhan. Meskipun pengurus MUI menolak anggapan bahwa fatwa tersebut tidak ada hubungannya dengan kekerasan yang mengatasnamakan agama, fenomena yang terjadi menunjukkan bahwa mereka yang terlibat dalam aksi kekerasan fisik maupun non-fisik menjustifikasi sikap dan perilakunya dengan fatwa MUI tersebut. Yang lebih memprihatinkan lagi, mengapa pemerintah sepertinya terkesan tidak tegas dan sepertinya membiarkan kekerasan terjadi terhadap warga negaranya sendiri?

Selain kekerasan fisik, yang juga menimbulkan keprihatinan adalah munculnya kekerasan non-fisik dalam bentuk penghujatan, penistaan, caci maki, dan bahkan fitnah lewat tulisan dalam bentuk artikel lepas di media tertentu, pamflet, buletin, internet dan bahkan juga dalam bentuk buku-buku. Maka terbit dan beredarlah buku-buku semacam *Ada Pemurtadan di IAIN*, *Bila Kiyai Menjadi Tuhan*, *Bahaya Islam Liberal*, *Tasawuf Belitan Iblis*, dan lain-lain. Lalu terbit dan beredar pula buku berjudul *Nurcholish Madjid: Misteri Kematian dan Pemikirannya*, yang ditulis oleh seorang penulis muda yang prolifik. Belum cukup dengan semua itu, sejumlah media, buletin, tabloid, dan situs-situs baru yang menjadi corong kelompok tertentu terus bermunculan. Jangan tanyakan lagi soal isi, gaya bahasa, teknik wawancara, atau metode jurnalistik media-media tersebut. Sebuah majalah Islam yang sering menjadi juru bicara kelompok radikal bahkan pernah menyebutkan Gus Dur, Mas Djohan Effendi, M. Dawam Rahardjo, Ulil Abshar Abdalla, Musdah Mulia, Syafi'i Anwar, dan lain-lain sebagai "musuh-musuh Islam" dan penyebar virus "Sepilis" (sekularisme, pluralisme, dan liberalisme) yang harus diwaspadai. Jadi, kami-kami ini dipandang sebagai penyebar virus penyakit "kotor" (*gonnorhoe*) yang membahayakan akidah umat Islam melalui sekularisme, pluralisme, dan liberalisme.

Sebagai mantan wartawan dan pernah menjadi pimpinan sejumlah media Islam terkemuka (Pemred *Panji Masyarakat* (1986-1988), Wakil Pemred Jurnal *Ulumul Qur'an* (1988-1994), dan Pemred *Ummat* (1995-1999), seringkali saya risau dan sedih mengamati teknik jurnalistik, gaya bahasa, maupun cara-cara penulisan para wartawan dan penulis muda yang prolifik dan sebenarnya potensial dan cukup berbakat itu. Meskipun menggunakan bahasa yang populer, tidak jarang para penulis muda itu mendasarkan tulisan-tulisannya pada pre-konsepsi, subjektivitas, kecurigaan, antipati, dan sejenisnya dengan bahasa yang superlatif, provokatif, dan bahkan sedikit banyak juga mengandung unsur-unsur yang tergolong fitnah. Sebutlah buku *Ada Pemurtadan di IAIN*. Sang penulis, yang nota bene juga alumni UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, tanpa disertai dengan studi dan penelitian yang mendalam serta metode penulisan akademis yang baku, dengan sembrono mengumbar tuduhan-tuduhan yang tidak berdasar dan konspiratif adanya upaya pemurtadan secara sistematis dan terencana di UIN.

Lalu silahkan baca buku *Nurcholish Madjid*: *Misteri Kematian dan Pemikirannya* itu yang ditulis oleh seorang penulis muda yang cukup berbakat, alumni IPB (Institut Pertanian Bogor), dan juga mantan wartawan sebuah media Islam. Isinya bukanlah sebuah ulasan yang kritis, cerdas, objektif terhadap pikiran-pikiran Cak Nur. Tetapi sebuah penilaian apriori, subyektif, dan diramu dengan bumbu-bumbu cerita dan *rumor* tentang sakit hingga wafatnya Cak Nur yang dianggap misterius. Termasuk penggambaran jenazahnya yang dikatakannya menghitam, sehingga seorang Nurcholish Madjid seolah-olah digambarkan sebagai orang yang terkena azab dari Tuhan karena telah menyebarkan pikiran-pikiran yang membahayakan akidah Islam. Dan buku serta informasi seperti ini juga menyebar luar ke pengajian-pengajian, majelis taklim, dan bahkan kutbah-khutbah di masjid atau musholla tertentu.

”Inilah ironi masyarakat kita, karena beda pendapat dan tafsiran keagamaan harus diakhiri dengan kekerasan. Saya tak habis pikir mengapa perbedaan pendapat harus disikapi dengan cara-cara yang tidak Islami. Bahkan orang yang sudah meninggal pun masih saja dinista dan dihujat,” ujar Mas Djohan. Selanjutnya Mas Djohan mengingatkan, kita harus banyak belajar dari tokoh-tokoh Islam masa lalu, yang tetap bisa santun dalam mengungkapkan pendapat dan tetap bersahabat meskipun berbeda pendapat. Mas Djohan juga menceritakan pengalaman hidupnya di Australia, tentang bagaimana pemerintah negeri Kanguru itu mengelola pluralisme dan multikulturalisme dengan sangat baik. ”Meskipun Australia adalah negeri sekuler, kebijakan yang dikembangkan untuk masyarakatnya yang multi ras dan multi ternyata lebih demokratis dan lebih ”Islami” dari kita-kita di sini....” tuturnya.

Saya yang saat itu menjadi moderator acara itu terpukau oleh pandangan-pandangan Mas Djohan dalam menelaah persoalan itu, dan membenarkan apa yang disampaikannya. Dan sebagai orang yang juga pernah tinggal beberapa tahun di negeri Kanguru itu, saya mendukung pernyataan Mas Djohan. Sengaja saya mengungkapkan kegundahan Mas Djohan dalam melihat fenomena-fenomena di atas, karena ia menjadi bisa menjadi semacam titik masuk (*entry point*) yang sangat bermanfaat untuk menganalisis perkembangan yang terkait dengan demokrasi, pluralisme, dan kebebasan beragama di negeri ini.

BELAJAR DARI PARA *FOUNDING FATHERS*

Untuk merespon kerisauan Mas Djohan, saya ingin memulainya dengan pengamatan terhadap karya-karya yang berhubungan dengan biografi, pemikiran, dan sepak terjang para "bapak bangsa" (*founding fathers*), negarawan, tokoh-tokoh politik dan agamawan masa lalu semacam Sukarno, Hatta, Muhammad Yamin, Dr. Radjiman, Soepomo, H. Agus Salim, Ki Bagus Hadikusumo, KH Wahid Hasyim, M. Natsir, Mohammad Roem, Hamka, Kyai Masykur, KH Wahid Hasyim, Isa Anshari, Kasimo, Dr. J. Leimena, Dr. T.B. Simatupang, dan lain-lain yang ditulis oleh para penulis biografi dan pengamat politik. Di sini bisa ditemukan, betapapun tajamnya perbedaan pendapat yang muncul, para tokoh itu tetap bersahabat dan saling bisa menghargai. Tak satu pun di antara para tokoh besar itu yang mengungkit-ungkit kesalahan atau cacat pribadi kawan dan lawan politiknya, apalagi dengan cara menuliskannya dalam buku atau pamflet yang bernada penistaan dan penghujatan.

Mereka yang telah membaca risalah perdebatan di sidang-sidang BPUPKI (Badan Pengawas Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) menjelang kemerdekaan Republik Indonesia, bisa memahami bagaimana hebatnya para bapak bangsa negeri ini. Mereka berjuang dengan ikhlas dalam rangka merebut kemerdekaan dan meletakkan dasar-dasar pemikiran politik dan ketatanegaraan serta fundamen berbangsa dan bernegara. Nyata sekali bahwa para tokoh pendiri bangsa semacam Sukarno, Hatta, Muhammad Yamin, Dr. Radjiman, Soepomo, H. Agus Salim, Ki Bagus Hadikusumo, KH Wahid Hasyim, dan lain-lain adalah para negarawan sejati dan sekaligus intelektual terkemuka pada zamannya. Perdebatan-perdebatan mereka dalam sidang-sidang BPUPKI berlangsung secara terbuka, kritis, dan sangat intelektual. Ada kalanya, perdebatan itu sangat tajam, bahkan konon juga ada yang sampai menggebrak meja segala. Tapi suasana kebatinan yang ada pada saat itu tetap diwarnai dengan persahabatan, persatuan, dan semangat yang tinggi untuk mencari solusi terbaik buat negara dan apa yang disebut dengan—meminjam istilah Bennedict Anderson—masyarakat yang dibayangkan (*imagined community*), sebuah masyarakat sejahtera dalam bingkai negara kesatuan dan nasionalisme berwatak Indonesia.

Sejarah republik ini juga menunjukkan, betapapun sengit dan tajamnya perdebatan yang terjadi di persidangan BPUPKI,

silaturahmi dan persaudaraan tetap dijaga. Selain itu, para pendiri republik itu benar-benar mencerminkan sikap kenegarawanan dalam arti kata yang sebenarnya. Mereka menyadari betul bahwa peranannya akan dicatat oleh sejarah dan dikenang oleh bangsanya sepanjang masa. Karena itu mereka berusaha memberikan pemikiran yang terbaik mengenai dasar dan fundamen negara Republik Indonesia yang dicita-citakan. Itu terlihat misalnya ketika perdebatan antara tokoh-tokoh yang tergabung dalam kelompok ”Islam” dan ”kebangsaan” sulit menemukan kesesuaian, Bung Hatta melakukan *lobby* dengan tokoh-tokoh Islam dan mengajukan usulan untuk mengganti tujuh kata ”*’dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya*”, dan menggantinya dengan kalimat yang lebih netral: ”*Ketuhanan Yang Maha Esa”*. Sehingga tercapailah apa yang disebut oleh pemikir Islam almarhum Endang Saifuddin Anshary sebagai ”*gentlemen’s agreement*” di antara para pendiri negara yang kelak akan memberikan dampak besar bagi perkembangan republik di kemudian hari. Kesediaan tokoh-tokoh Islam di BPUPKI untuk melakukan kompromi politik dengan kelompok nasionalis untuk mencapai cita-cita Indonesia yang lebih besar, perlu dicatat dalam tinta emas sejarah. Dan tidaklah terlalu berlebihan kalau almarhum H. Alamsyah Ratuprawiranegara, Menteri Agama di zaman Pemerintahan Soeharto, menyatakan bahwa kesediaan tokoh-tokoh Islam itu merupakan “pengorbanan terbesar” dalam sejarah perjalanan umat Islam Indonesia.

Kemudian kalau kita membaca risalah persidangan di Konstituante pertengahan hingga akhir 1950-an, sebagaimana ditulis dengan sangat baik dalam disertasi Prof. Dr. Syafi’i Maarif yang sudah dibukukan, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985) kita akan menemukan betapa para tokoh-tokoh besar republik ini tampil sebagai pemimpin, pemikir, dan negarawan sejati yang bermartabat dan punya integritas tinggi. Dalam perdebatan mereka tentang dasar negara antara mereka yang menginginkan Islam dan mereka yang mempertahankan Pancasila, jelas sekali bahwa masing-masing berusaha mempertahankan argumennya secara ilmiah, otentik, dan visioner. Di forum konstituante itu, terlihat sekali para wakil rakyat yang ada di parlemen itu benar-benar melengkapi diri dengan pengetahuan, bacaan, dan referensi yang memadai. Tidak heran jika

dalam perdebatan di konstituante itu, banyak muncul kutipan pemikiran para filosof terkemuka, pemikir besar, ilmuwan cemerlang, dan refleksi serta permenungan yang paradigmatik. Itu terlihat misalnya kalau kita membaca argumen-argumen yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh Islam seperti M. Natsir, Hamka, KH Masykur, Dr. Abu Hanifah, dan lain-lain dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara. Atau kalau kita membaca argumen yang dikemukakan oleh Sutan Takdir Alisyahbana, Soedjatmoko, Kasimo, Aidit, dan lain-lain tentang resiko negara agama dalam konteks nasionalisme, demokrasi, pluralisme, dan negara hukum. Perdebatan di antara mereka bukan hanya reflektif, kaya dimensi, dan visioner; tetapi juga mencerahkan pemikiran (*enlightening*).

Kalau kita menelaah perdebatan para tokoh bangsa dalam persidangan BPUPKI, nampak jelas bahwa sekalipun perbedaan pendapat di antara mereka sangat tajam, persaudaraan dan rasa saling menghormati tetap terjaga dengan baik. Maka meskipun ideologi, keyakinan, dan agama mereka berbeda satu sama lain, persatuan dan kesatuan tetap dijaga. Bahkan bahkan perdebatan yang muncul di forum konstituante, perbedaan pendapat antara para wakil rakyat dari golongan Islam dengan para wakil dari kelompok nasionalis sekuler, non-Islam dan bahkan ateis, sangatlah tajam dan sulit dipertemukan. Toh mereka tetap bisa berdialog dan berhubungan baik sebagai pribadi dan punya komitmen untuk menghargai pendapat lawan atau kawan politik yang punya pandangan berbeda. Inilah sikap negarawan sejati.

Contoh yang baik mengenai hal ini adalah almarhum M. Natsir, seorang tokoh Islam yang sangat disegani dan pimpinan partai Masyumi. Sebagai tokoh, Natsir dikenal bukan saja karena tulisan-tulisannya yang argumentatif, tapi juga dihormati karena tutur katanya yang halus dan mengesankan bagi kawan maupun lawan politiknya. Kalau kita membaca tulisan-tulisan Natsir yang telah dibukukan dalam *Capita Selecta*, kita akan mengetahui bagaimana Natsir mengulas dan mengkritisi pemikiran dan ideologi Sukarno dengan bahasa yang terstruktur dan kalimat yang santun, meskipun tajam maknanya. Bagi Nastir, betapapun tajamnya perbedaan pendapat, lawan polemk harus tetap dihormati, dan silaturahmi serta kesantunan intelektual harus tetap dijaga.

Sebagai demokrat sejati, Natsir sangat menghormati pendapat

orang lain, sekalipun ia tidak setuju dan bahkan menentang keras jika menyangkut soal-soal yang prinsipil. Itu sebabnya, Sukarno sangat menghormati Natsir. Adalah berkat kepiawaian, kecerdasan, dan kearifan Natsir dalam perundingan dan dialog pula yang menyebabkan "Mosi Integral" Natsir didukung oleh kawan dan lawan politiknya dari berbagai golongan. Sebuah mosi yang bersejarah dan merupakan pondasi bagi penegakan negara kesatuan RI yang saat itu terancam oleh disintegrasi. Berkat kepribadian dan jasa-jasanya, Sukarno juga mengangkat Natsir sebagai Menteri Penerangan, dan kemudian Perdana Menteri, walaupun hubungan keduanya kemudian renggang karena Sukarno banyak dipengaruhi oleh PKI.

Di sisi lain, kalau kita membaca tulisan-tulisan Sukarno di masa pra-kemerdekaan, khususnya dalam polemiknya dengan Natsir yang sebagian telah diterbitkan kembali dan dirangkum dengan tulisan lain dalam buku *Dibawah Bendera Revolusi*, kita akan tahu bagaimana pribadi dan etika menulis seorang Sukarno. Sekalipun kalimat-kalimat yang dipakai dalam tulisannya terkadang menggelora, isinya tetap sangat bermutu dan tidak sedikitpun mengandung pelecehan pribadi, sinisme, apalagi fitnah. Dan kelak kita tahu polemik mereka yang sangat bermutu itu, sebagaimana ditulis oleh almarhum Prof. Deliar Noer dalam karya *magnum opus*-nya, *The Modernist Muslim Movements in Indonesia*, berdampak besar dalam diskursus tentang hubungan Islam dan negara sejak zaman pra-kemerdekaan hingga masa-masa sesudahnya. Tentu saja semua itu bisa terjadi karena polemik mereka berdua memang benar-benar berkualitas dan sarat dengan gagasan-gagasan besar yang mencerahkan pemikiran.

Sebagai demokrat, menurut teman saya Yusril Ihza Mahendra, Natsir juga dikenal karena sikapnya yang terbuka, ramah, dan manusiawi dalam menghadapi pebedaan pendapat. Dalam sidang-sidang parlemen di tahun 1950-an, misalnya, Natsir seringkali duduk di kantin, mengobrol sambil minum kopi dan bercanda dengan D.N. Aidit, pentolan PKI. Padahal perbedaan pandangan politik di antara keduanya bagaikan bumi dan langit. Sementara itu, perbedaan cara pandang, visi, dan strategi politik dalam menjalankan roda politik partai antara Natsir dengan tokoh Masyumi seperti Isa Anshary yang dikenal penganut "garis keras", juga tidak membuat hubungan keduanya renggang. Keduanya saling tetap menghormati. Sebagai

demokrat dan negarawan, Natsir memang dikenal sebagai tokoh yang menghargai perbedaan pendapat, dan memanfaatkan perbedaan pendapat untuk mencapai cita-cita yang lebih besar demi kemajuan republik. Terutama, perjuangannya di zaman pra-kemerdekaan, di saat-saat awal berdirinya republik, selama dalam pemerintahan, dan kegigihannya dalam mempertahankan pendirian di forum-forum persidangan konstituante. Namun perlu dicatat, beberapa pengamat politik Barat ada yang menilai bahwa setelah beliau tidak berada di pemerintahan dan memimpin Masyumi, Pak Natsir dipandang sebagai cenderung agak partisan, terutama ketika memimpin DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia). Dalam menghadapi isu-isu tentang kristenisasi dan liberalisasi pemikiran Islam, misalnya, Pak Natsir dipandang agak sensitif. Kita bisa setuju atau tidak setuju dengan pandangan seperti ini. Namun terlepas dari kelebihan dan kelemahannya sebagai manusia, sepanjang pengetahuan saya Natsir tidak pernah mencela, melecehkan, atau memfitnah lawan-lawan politiknya..

Ketika masih menjadi wartawan *Panji Masyarakat*, setidak-tidaknya saya melakukan tiga kali wawancara eksklusif dengan Pak Natsir yang dimuat dalam majalah ini. Pak Natsir senang sekali dengan hasil wawancara itu. Tetapi, ketika saya menjadi redaktur tamu majalah *Prisma* dan menulis pengantar tentang tema ”Nasionalisme Gelombang Ketiga” untuk nomor khusus majalah ini, saya membuat kesalahan yang konon tidak berkenan di hati Pak Natsir. Tetapi ketika saya bertemu dengan Pak Natsir dalam sebuah acara, beliau tetap ramah dan senyum. ”Saya dengar bapak tidak berkenan dengan tulisan saya” tanya saya terus terang. ”Ah, bukan seperti itu. Tulisan ananda cukup bagus, tapi perlu diperdalam pada bagian-bagian ini... kapan-kapan kita diskusikan bersama,” ujarnya, dengan ramah. Itulah Natsir. Karena itu, sebagai salah seorang yang mengenal secara pribadi dengan beliau, saya tetap mengangap Natsir adalah seorang negarawan dan tokoh besar umat Islam Indonesia.

Selain Natsir, tokoh yang juga bisa dijadikan panutan adalah Mohammad Roem yang juga saya kenal dengan baik. Tokoh yang satu ini bukan saja dikenal sebagai diplomat dan negosiator ulung, tapi juga seorang demokrat *par exellence* yang amat menghargai pluralisme keagamaan dan keyakinan dan sangat *committed* terhadap persaudaraan dan semangat kemanusiaan yang intens.

Roem menjalin persahabatan yang akrab dan tulus dengan Kasimo (tokoh Katolik), Dr. T.B. Simatupang dan Dr. Tambunan (tokoh-tokoh Protestan), dan sebagainya. Dikisahkan oleh Pak Roem sendiri bagaimana kalau hari Natal ia pun berkunjung ke rumah para sahabatnya itu. Sebagai balasan, tokoh-tokoh non-Muslim itu pun berkunjung ke rumah Pak Roem pada saat Iedul Fitri. Inilah indahnya persahabatan yang dilakukan oleh Roem sebagai demokrat muslim. Sehingga dalam sebuah diskusi dan pertemuan yang diselenggarakan oleh komunitas Kristiani yang pernah saya hadiri, almarhum Pak Sim memuji integritas dan demokratnya Pak Roem.

Kita juga bisa bercermin dengan keteladanan Buya Hamka yang bersiteguh mensalatkan Bung Karno ketika proklamator ini wafat. Kita tahu sikap Hamka itu ditentang oleh kawan-kawannya sendiri yang berpendapat bahwa hal itu tidak layak dilakukan oleh orang yang dipandang telah didikte oleh PKI dan telah memenjarakan tokoh-tokoh Masyumi serta PSI (Partai Sosialis Indonesia) selama 3,5 tahun tanpa melalui pengadilan yang *fair.* Dan kita juga bisa bercermin dari sikap Hamka yang tidak pernah membalas tulisan-tulisan tokoh Lekra dan penulis terkemuka Pramoedya Ananta Toer yang pernah menuduhnya plagiat karena novelnya *Tenggelamnya Kapal van Der Wijk* serta menyerang Hamka dengan tulisan-tulisan yang sarkastis ketika PKI sedang jaya-jayanya di tahun 1960-an. Yang menarik, adalah Hamka pula yang menjadi tempat konsultasi ketika anak perempuan Pram hendak menikah. Adalah almarhum Pram sendiri yang menganjurkan anaknya untuk berkonsultasi dengan Hamka. Saya kira sikap Pram itu sedikit banyak dipengaruhi oleh integritas Hamka sebagai demokrat. Pram menghargai dan menghormati Hamka sebagai seorang tokoh Islam. Di buku *Pribadi dan Martabat Buya Hamka* yang ditulis oleh H. Rusydi Hamka, kita bisa belajar banyak bagaimana integritas dan jiwa besar seorang Hamka menghormati dan menghargai lawan-lawan politik dan polemiknya dengan kearifan dan kesantunan. Tak pernah sekalipun Hamka mencemooh, mencaci, atau menghujat lawan-lawan politik-nya dengan kalimat-kalimat yang kasar dan menyakitkan.

Pasal "Sepilis" dan "Syirik Modern"

Dari rangkaian contoh dan keteladanan para pendiri republik dan tokoh-tokoh besar itu, nampak bahwa mereka adalah negarawan

sejati dan bukan sekadar politisi. Mereka mempersiapkan diri dengan sebaik-baiknya dalam perdebatan-perdebatan di forum BPUPKI dan konstituante. Mereka membekali diri dengan pengetahuan yang mumpuni dan kecakapan berdebat atau berpolemik dengan cara-cara yang fair, santun, elegan, dan tidak personal. Karena mereka negarawan dan bukan sekadar politisi, maka yang dipikirkan dan diperjuangkan bukanlah pribadinya sendiri, masa depan karirnya, popularitas dirinya, ataupun kepentingan politik kelompoknya. Tapi mereka memperjuangkan kepentingan yang lebih besar dan luas, yakni kepentingan rakyat yang telah memberikan amanah. Oleh karena itu mereka punya jiwa besar, berjuang tanpa pamrih, dan sedia berkorban untuk membangun generasi masa depan yang lebih baik bagi umat dan bangsanya. Sebagai negarawan, mereka jelas berbeda dengan politisi yang hanya memikirkan ambisi pribadi dan kursi.

Apa yang dilakukan oleh para tokoh Islam, seharusnya bisa kita jadikan contoh dan suri teladan bagi generasi sekarang dalam menghadapi perbedaan pendapat dan bersikap terhadap kawan atau lawan politik. Bagi saya, para tokoh Islam masa lalu itu dalam berdakwah dengan lisan atau tulisan serta, dalam berargumensi atau berdebat serta berpolemik, justru mengedepankan sikap dan semangat Qur'ani, yakni *bil hikmah* (dengan bijaksana), *wal mauidzatul hasanah* (dengan keteladanan yang baik), dan *wajadilhum billati hiya ahsan* (dengan cara berdialog atau diskursus yang baik pula). Sayangnya, mereka yang konon merasa mewakili semangat tokoh-tokoh Islam masa lalu dan menjadi pengurus institusi atau lembaga-lembaga agama yang pernah dirintis oleh para tokoh itu justru punya sikap, pendirian, dan cara-cara mengemukakan pendapat yang justru sebaliknya. Kita seringkali melihat atau membaca perbedaan pendapat dan keyakinan justru menjadi lahan yang subur untuk mengembangkan *ideology of hatred*, ideologi kebencian, yang bukan hanya ditujukan kepada kelompok non-Muslim, tapi juga dengan sesama muslim sendiri. Karena berpegang kepada ideologi kebencian dan tafsiran keagamaan yang didasarkan pada *truth claim* (klaim kebenaran) serta semangat "*minna*" (kelompok kita) dan "*minhum*" (kelompok mereka), dengan mudah orang atau kelompok tertentu dituduh sebagai kafir, murtad, agen Zionis, atau antek Barat. Cobalah kita baca tulisan-tulisan sejumlah

penulis muda atau liputan di sejumlah media Islam tertentu sejak beberapa tahun terakhir ini.

Yang lebih parah lagi adalah bilamana sikap yang tidak menghargai perbedaan pendapat itu juga diikuti dengan sikap-sikap anti-dialog dan mempersetankan demokrasi. Maka yang dikedepankan adalah kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Lebih memprihatinkan lagi, tidak jarang kelompok-kelompok seperti ini memberikan justifikasi keagamaan atau melakukan kapitalisasi terhadap fatwa ulama melalui ceramah ustadz dan mubaligh di masjid, pengajian, atau tabligh akbar atas nama dakwah Islam. Maka biasanya yang terjadi adalah penghakiman atau kriminalisasi terhadap pandangan dan sikap keberagamaan yang berbeda. Ironisnya, tidak jarang mereka memobilisasi massa atau memprovokasi orang awam untuk ikut melakukan penghakiman dan kriminalisasi terhadap kelompok lain yang berbeda pandangan keagamaan. Mereka tidak sadar bahwa cara-cara yang mereka lakukan akan mudah mengembangkan ideologi kebencian dan menyulut *society-sponsored violence* atau kekerasan yang didukung masyarakat terhadap *the others* atau kelompok lain yang punya pandangan dan keyakinan keagamaan yang berbeda. Itulah yang terjadi dalam kasus Ahmadiyah beberapa waktu yang lalu. Ada juga kelompok tertentu yang mengancam dan memaksa menutup tempat peribadatan kaum non-Muslim di beberapa daerah di Jawa Barat. Juga ancaman dan kekerasan terhadap mereka yang dipandang mengikuti aliran sesat, dan puncaknya adalah ”Tragedi Monas” pada tanggal 1 Juni 2008 yang lalu.

Dalam kasus Ahmadiyah, tanpa bermaksud melebih-lebihkan persoalan, sikap yang diambil oleh Buya Syafi’i Maarif, mantan Ketua PP Muhammadiyah, layak diberikan apresiasi yang tinggi. Dalam sebuah tulisannya di harian *Republika* beberapa waktu yang lalu Buya Syafi’i Maarif menulis, bahwa dirinya 200 persen tidak setuju dengan teologi Ahmadiyah yang keliru dan bertentangan dengan ajaran Islam. Tetapi Buya mengatakan dia menghargai hak hidup orang Ahmadiyah dan mengecam keras mereka yang melakukan kekerasan dan merusak harta benda warga Ahmadiyah. ”Dalam Islam, orang kafir pun harus kita hormati. Tidak selayaknya kita memperlakukan orang-orang Ahmadiyah seperti itu,” tulisnya. Sementara itu, dalam kasus Ahmadiyah Mas Djohan juga menulis

”Surat Terbuka untuk Presiden SBY”, yang saya kutip di awal tulisan ini. Intinya mengingatkan warga Ahmadiyah dijamin haknya sebagai warga negara yang dijamin oleh konstitusi. Sebagai warga muslim, seharusnya negara memberikan perlindungan kepada mereka dan tidak melakukan pembiaran terhadap tindakan kekerasan terhadap mereka. Sikap Buya Syafi’i Maarif dan Mas Djohan itu mencerminkan negarawan dan demokrat muslim sejati. Kedua tokoh itu merasa harus bersikap karena panggilan moral (*moral calling*) terhadap nasib kelompok yang menjadi korban kekerasan dan pelanggaran hak asasi manusia.

Jadi jelaslah bahwa perbedaan pendapat dan keyakinan di masa lalu republik ini tidak melahirkan kebencian, fitnah, apalagi kekerasan. Ini berbeda dengan kondisi republik sekarang ini, terutama jika kita melihat peristiwa-peristiwa politik dan keagamaan yang terjadi sejak beberapa tahun terakhir. Semua itu, langsung atau tidak langsung, terkait dengan pandangan dan sikap-sikap keagamaan dan politik yang salah dan antipati terhadap pluralisme. Seperti diketahui, MUI dalam fatwanya menyebutkan bahwa “pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif.” Selanjutnya, fatwa itu menyatakan, “pluralisme mengajarkan bahwa setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan berdampingan hidup di surga”.

Ketika fatwa MUI tentang pluralisme itu mencuat, seperti kita ketahui, banyak ditentang dan dikritisi oleh sejumlah tokoh intelektual dan aktivis Islam seperti Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid), Adnan Buyung Nasution, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Ulil Abshar Abdhalla, Musdah Mulia, dan lain-lain. Saya sendiri juga ikut mengkritisi fatwa tersebut. Tapi reaksi dan dampak dari sikap kami yang menolak dan mengkritisi fatwa MUI sungguh di luar dugaan. Sejumlah kelompok tertentu memberikan reaksi dan kecaman keras terhadap kami lewat tulisan, pamflet, khutbah, atau ceramah di masjid-masjid, mushola, forum pengajian, dan bahkan rapat akbar. Sementara itu, seorang teman yang hadir dalam sebuah ceramah di Masjid Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan—menceritakan bahwa saya disebut seorang yang berbahaya karena

menjadi agen Barat yang merusak akidah Islam. Saya juga membaca di *Detik.com*, sebuah pertemuan yang dihadiri oleh sejumlah tokoh dan aktivis Islam tertentu di masjid ini, berniat mensomasi saya dan mereka yang menolak fatwa MUI. Beberapa orang aktivis YISC (*Youth Islamic Study Club*) Al Azhar juga memberikan informasi bahwa ada semacam ”larangan tidak tertulis” dari sejumlah kelompok tertentu di masjid ini untuk membolehkan saya memberikan ceramah di depan teman-teman muda YISC. Menurut teman-teman muda YISC, kalau saya datang dan memberikan ceramah di YISC, kata kelompok tersebut, YISC akan dibubarkan. Tentu saja saya menganjurkan kepada mereka untuk jangan memaksakan diri mengundang saya, sebab resikonya bisa fatal buat YISC. Benar tidaknya informasi tersebut, saya kurang tahu. Tapi itulah informasi yang saya dapatkan. Kalau saja informasi itu benar, ini cukup ironis, karena bagaimanapun saya pernah tinggal di asrama masjid ini selama lebih kurang 6 (enam) tahun, dan pernah menjadi Ketua Umum YISC (Club) Al-Azhar (1977-1979), dan Sekretaris Umum YPI (Yayasan Pesantren Islam) Al-Azhar Bagian Kepemudaan (1978-1980).

Sementara itu, penulis muda produktif yang saya sebutkan tadi, juga menulis artikel di media Islam tertentu yang isinya menggambarkan bahwa saya, lewat lembaga yang saya pimpin (ICIP), telah “mengobok-obok dan menyebarkan “syirik modern” serta virus “sepilis” (penamaan terhadap “sekularisme, pluralisme, dan liberalisme) kepada komunitas pesantren. Tuduhan ini dikaitkan dengan program ICIP yang bekerja sama dengan sebuah organisasi komunitas pesantren di Jawa Barat untuk menyelenggarakan program pendidikan pluralisme dan multikulturalisme. Seperti biasa, penulis muda ini juga menuduh saya sebagai ”agen Barat”, ”antek Yahudi”, dan terus memfitnah saya mendapatkan uang bermilyar-milyar rupiah dari lembaga donor Amerika. Tak lama setelah itu, seorang kyai dan tokoh yang terkenal karena sikap militansinya menulis surat pembaca di sebuah harian ibukota yang isinya menguatkan tuduhan penulis muda tersebut. Sang tokoh juga menyebutkan bahwa dia telah meminta kepada semua pesantren agar waspada terhadap “syirik modern” dan “virus sepilis” yang dikembangkan oleh ICIP dan diebarluaskan ke berbagai pesantren. Sementara itu, sejumlah majalah Islam tertentu menyebut saya sebagai “musuh Islam” yang dikirim agen-agen Barat untuk “menghancurkan akidah Islam”.

Semula saya ingin menanggapi tulisan dan surat pembaca itu. Tetapi setelah berkonsultasi dengan sejumlah kyai dan *ajengan* di Jawa Barat, saya mengurungkan niat tersebut. Salah seorang ulama yang saya mintai saran adalah Buya KH. Dr. Salimuddin A. Rahman, pemimpin pesantren Baiturrahman, Bandung. Menurut ulama yang arif ini, sebaiknya saya tidak perlu menanggapi tuduhan-tuduhan tersebut karena hanya akan bikin *rame* dan tidak akan ada manfaatnya. Buya meminta saya untuk tetap istiqamah dan tenang menghadapi cobaan dalam setiap perjuangan. Buya Salimuddin yakin bahwa pluralisme yang dikembangkan oleh ICIP bukanlah "pluralisme akidah", tetapi "pluralisme muamalah", yakni pluralisme yang memandang Islam sebagai agama yang rahmatan *lil alamin,* dan mengakui keragaman agama berhubungan dengan tata pergaulan kemasyarakatan.

Dukungan semacam ini diperkuat dengan hasil evaluasi kritis dengan cara melakukan survei dan mengedarkan formulir kepada para alumni dan santri yang peserta pendidikan pluralisme dan multikuluturalisme. Hasilnya adalah, lebih dari 98% peserta pendidikan yang diselenggarakan oleh ICIP menyatakan bahwa progam tersebut banyak sekali manfaatnya, dan tidak ada alasan untuk dicurigai sebagai penyebar virus "sepilis". Yang menarik, mereka juga mengatakan bahwa sebelum mengikuti pendidikan pluralisme dan multikulturalisme, mereka juga menerima pamflet-pamflet dan himbaun dari kalangan tertentu agar membatalkan keikutsertaannya. Tetapi mereka memutuskan tetap ikut, dan malah memberikan saran-saran, masukan, dan kritik membangun buat ICIP. Kini setelah angkatan kelima, ICIP sudah punya banyak alumni di pesantren-pesantren Jawa Barat. Mereka juga telah kami bekali dengan pendidikan jurnalistik dan pelatihan menulis. Beberapa di antaranya ada yang terus mengasah ketrampilannya menulis di buletin *Al Washatiyyah* yang diterbitkan oleh ICIP. Ada juga yang sudah menjadi penulis atau wartawan koran lokal di Jawa Barat atau kotanya masing-masing.

Mengapa Ikut Mengkritisi Fatwa MUI?

Mengapa saya ikut mengkritisi fatwa MUI? Bukankah Buya Hamka sendiri pernah memimpin MUI, meskipun kemudian mengundurkan diri pada tahun 1980? Secara jujur saya akui, banyak pertanyaan

yang ditujukan kepada saya mengenai soal ini setelah kontroversi soal pluralisme itu. Bahkan dalam sebuah diskusi di IAIN "Wali Songo" Semarang tahun 2006, seorang peserta yang nampaknya mengikuti perjalanan hidup saya sejak di *Panji Masyarakat* hingga sekarang, mempertanyakan atau lebih tepat "menggugat" keterlibatan saya sebagai salah seorang pengkritik fatwa MUI. Meskipun dia juga tidak senang terhadap mereka yang menggunakan cara-cara yang kurang simpatik dan bahkan kekerasan, peserta diskusi tersebut ikut menyesalkan keterlibatan saya dalam mengkritisi fatwa MUI. Saya juga pernah menerima beberapa surat dan pertanyaan lisan dari sejumlah kawan lama yang mempertanyakan hal serupa, dan meminta saya untuk tidak terjebak dalam "permainan politik" yang merugikan karir serta masa depan saya itu. Tentu saja saya bisa memaklumi jika ada pertanyaan dan gugatan semacam itu. Apalagi bagi mereka yang tahu latar belakang dan perjalanan karir saya. Pertanyaan dan gugatan semacam ini memang tidak mudah dijawab, karena konteks permasalahannya cukup luas. Tetapi izinkan saya dengan segala kerendahan hati menjawab semua persoalan itu, meskipun terpaksa agak panjang supaya jelas permasalahannya. Dengan segala hormat kepada para pengurus MUI, saya ingin melihat fatwa tersebut dalam tiga perspektif: teologis, sosiologis, dan historis.

Pertama, dalam perspektif teologis, fatwa MUI itu sangat dipengaruhi oleh pandangan yang menyamakan pluralisme dengan relativisme. Padahal tafsiran tentang pluralisme itu sendiri tidak tunggal, dan tidak sekali selalu terkait dengan konsep tentang relativisme agama itu. Namun harus diakui ada sejumlah teolog Barat yang mendefinisikan pluralisme dalam bingkai relativisme, yang memang punya kecenderungan merelatifkan atau menyamakan agama-agama. John Hick, misalnya, lebih melihat pluralisme dalam bingkai sejarah sekularisme di Barat. Menurut Hick, pluralisme agama berpangkal pada teori bahwa agama-agama dunia memiliki variasi konsepsi maupun persepsi serta respon yang disebutnya sebagai "*The One Ultimate*" atau "*Mysterious Divine Reality*". Tetapi Hick menegaskan bahwa klaim kebenaran eksklusif agama harus dimodifikasi karena gagasan klaim kebenaran (*truth claim*) bukan hanya bertentangan dengan konsepsi Tuhan Maha Pengasih, tetapi juga karena klaim tersebut berasal dari subjektivitas manusia.

Selanjutnya, pluralisme juga harus dibedakan dengan relativisme, yang mengasumsikan bahwa hal-hal yang menyangkut ”kebenaran” atau ”nilai” didasarkan pada pandangan hdiup serta kerangka berpikir seseorang atau masyakatnya. Seorang yang mengikuti pandangan relativisme agama, cenderung melihat kebenaran agama secara relatif. Jadi mereka percaya tidak ada pemahaman absolut dalam beragama, dan mereka tidak punya sikap yang jelas dan tegas dalam menilai kebenaran atau kesalahan suatu agama.

Saya pribadi dengan tegas menolak pandangan-pandangan seperti itu. Pandangan Hick, misalnya, tidak terlepas dari konteks sosio-kultural perkembangan sekularisme di Barat. Hick tidak yakin bahwa gagasan-gagasan ”kebenaran yang diwahyukan Tuhan” itu sesuai dan logis dalam era peradaban modern. Karena itu ia menyodorkan konsep ”pluralisme agama” sebagai kebenaran bagi dunia yang disebutnya sebagai ”pasca-aksial”. Saya sependapat dengan Dr. Adib, alumnus Pasca Sarjana UIN Jakarta yang melihat pandangan Hick ini mempunyai kecenderungan ideologis, karena akan menggiring pluralisme agama menuju relativisme dengan bungkus usaha pencarian ”titik temu” dan menghilangkan batas-batas perbedaan di antara agama. Padahal setiap agama punya latar belakang sejarah dan konsepsi teologi sendiri-sendiri, yang tidak mesti harus dipaksakan untuk meleburkan kebenaran yang diyakini oleh masing-masing pemeluknya dengan konsep ”kebenaran baru” yang mengharuskan adanya pengakuan bersama. Dengan kata lain, pluralisme agama berbeda dengan relativisme agama yang mengarah pada penyamaan dan pembenaran semua agama. Seperti pernah dinyatakan oleh Romo Prof. Franz Magnis-Suseno, jika dinyatakan semua agama itu sama dan benar, dimensi pluralitas justru tidak jelas posisinya.

Berbeda dengan relativisme yang mengarah pada penyamaan dan pembenaran semua agama, pluralisme yang sejati justru mengakui perbedaan di antara agama-agama dan ada kesediaan untuk menerima perbedaan itu. Pluralisme justru menerima bahwa manusia punya kepercayaan yang berbeda, dan semuanya bisa saling menghargai satu dengan yang lain. Ini berbeda dengan relativisme yang menolak pluralitas dan tidak toleran karena menuntut agama-agama untuk melepaskan dulu keyakinan bahwa agama mereka yang paling benar. Seorang muslim yang menghargai pluralisme yang

sejati, tidak akan pernah merelatifkan ajaran agama sendiri. Oleh karena itu wajar-wajar saja kalau mereka memercayai kebenaran agamanya sendiri, sesuai dengan doktrin Alquran: *innad diina indallahil Islam*. Namun di sisi lain tetap punya pandangan visioner bahwa meskipun iman dan keyakinan manusia berbeda, selalu ada peluang untuk bersatu dan bekerja sama dalam hal-hal yang bersifat membangun nilai-nilai kemanusiaan dan persaudaraan.

Beberapa studi dan telaah kritis yang membahas tentang pluralisme dalam perspektif Islam mengatakan, Islam adalah agama yang secara tegas memberikan pernyataan tentang pluralisme. Sebagaimana kita ketahui bersama, kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah sebuah kenyataan yang sudah menjadi *sunnatullah*, menjadi kehendak Tuhan. Hal itu sangat jelas dalam *Q.S. Al Hujurat* ayat 13 seperti yang dikutip di atas. Abdullah Yusuf Ali, penerjemah dan ahli tafsir yang karyanya banyak dijadikan rujukan kalangan terpelajar Islam, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, memberikan komentar bahwa ayat ini tidaklah ditujukan untuk persaudaraan sesama muslim saja, tetapi kepada seluruh umat manusia, meskipun hakekat keduanya adalah sama. Inti pokok dari ayat ini adalah menegaskan bahwa manusia dilahirkan dari sepasang orang tua laki-laki dan perempuan. Dan bilamana kemudian manusia berkembang menjadi bermacam suku-suku, berbagai ras, dan berhimpun dalam bangsa-bangsa, itu akan memungkinkan kita untuk memahami perbedaan karakteristik yang ada di antara mereka. Namun di hadapan Tuhan, eksistensi manusia adalah satu, dan yang paling tinggi derajatnya adalah mereka yang bertakwa.

Dalam surat yang lain, yakni *Q.S. Ar Rum* ayat 22, Allah berfirman bahwa perbedaan warna kulit, bahasa, dan budaya, juga harus diterima sebagai sesuatu yang positif, dan merupakan tanda-tanda dari kebesaran Allah swt. Untuk itu, sikap yang diperlukan bagi seorang muslim dalam merespon kemajemukan atau perbedaan seperti itu adalah memandang secara positif dan optimis kemajemukan atau perbedaan yang ada, dan berbuat sebaik dan sebijaksana mungkin dalam perbedaan itu. Justru penegasan dalam Kitab Suci Alquran itu hendaknya dijadikan sebagai titik tolak untuk berkompetisi secara sehat dan *fair* dalam menegakkan kebajikan (*fastabikhul khairat*) (*Q.S. Al Maidah*: 48). Dengan mengungkapkan

perspektif teologis di atas, almarhum Prof. Dr. Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam bukunya *Islam, Doktrin, Dan Peradaban* menyatakan, bahwa dibanding dengan agama lain, Islam adalah suatu agama yang secara tegas menghargai pluralisme. Dalam Islam, pluralisme dilihat sebagai aturan Tuhan (*sunnatulah*), yang tak mungkin berubah, tak bisa diingkari, dan tak mungkin dilawan. Misalnya, konsep tentang pluralisme yang bertolak dari penciptaan manusia oleh Tuhan, yang diciptakan melalui seorang laki-laki dan seorang perempuan, serta penciptaan suku-suku (*tribes),* hingga negara-bangsa (*nation-states*), yang dihajatkan untuk saling mengenal, memahami, dan melihat perbedaan-perbedaan yang ada untuk diambil hikmah dan pelajaran darinya. Alquran menegaskan, justru perbedaan itu perlu diambil hikmahnya, agar menjadi semangat untuk mewujudkan kebaikan (*al khair*) di masyarakat (*Q.S. Hujurat: 13; Q.S. Al-Maidah: 48*). Karena itu Alquran sangat menganjurkan umatnya untuk selalu memelihara persaudaraan (*ukhuwah*), tidak membenarkan sikap-sikap absolutis dan merasa paling benar sendiri, apalagi merendahkan kaum seiman hanya karena mereka punya pandangan yang berbeda (*Q.S. Al Hujurat : 11*).

Dalam konteks sikap Islam terhadap agama dan kepercayaan lain, Alquran juga secara tegas mengajarkan pemahaman tentang pluralisme agama. Allah berfirman bahwa Alquran diturunkan untuk membawa kebenaran, dan mengakui eksistensi kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya, dan dapat djadikan batu ujian atau perbandingan terhadap kitab-kitab lain yang telah turun sebelumnya itu. Allah juga menegaskan bahwa untuk tiap-tiap umat di antara kita, sudah ada aturan dan jalan yang jelas dan terang. Bahkan Allah juga meyakinkan kita bahwa manusia memang tidak diciptakan-Nya sebagai satu umat saja, melainkan terdiri dari berbagai umat yang mungkin punya keyakinan yang berbeda satu sama lain. Semua itu dimaksudkan oleh Allah untuk menguji manusia terhadap apa-apa yang telah diberikan oleh-Nya. Namun yang paling penting adalah setiap manusia diharapkan untuk terus berlomba dalam berbuat kebajikan (*fastabiqul khairat*) di muka bumi. (*Q.S.Al Maidah: 48*). Ajaran ini tentu tidak dimaksudkan sebagai pengakuan atau penyamaan terhadap kebenaran semua agama, karena hal itu adalah sesuatu yang mustahil. Akan tetapi lebih dimaksudkan sebagai pengakuan bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup oleh

Tuhan, dengan resiko yang akan ditanggung masing-masing baik sebagai pribadi maupun kelompok.

Selanjutnya, penting untuk dikemukakan pendapat Dr. Asghar Ali Engineer, seorang pemikir muslim terkemuka dari India. Dalam karyanya *Islam and Pluralism* yang saya kutip pada awal tulisan ini, Asghar Ali berpendapat bahwa bagi Islam sudah sangat jelas bahwa ajaran Alquran itu menghargai eksistensi, ajaran, dan bahkan hak hidup agama-agama lain. Oleh karena itu sebagai manusia kita tidak punya hak untuk menolak keberadaan dan menghakimi serta memaksakan kehendak kita atas keberagamaan orang lain. Sikap seperti ini bukanlah anjuran Alquran, tetapi lebih merupakan manifestasi dari ego manusia.

Sementara itu perlu dicatat bahwa Islam memberikan penamaan kepada penganut agama-agama samawi yang lain, umumnya dipahami sebagai Yahudi dan Kristen, dengan sebutan *ahl al Kitab*, atau masyarakat yang mempunyai Kitab. Ini merupakan istilah yang digunakan Alquran untuk mengayomi komunitas lain yang menerima wahyu Tuhan sebelum kehadiran Islam. Dalam Alquran tidak ada satu ayatpun yang menyatakan akan menghapuskan kitab-kitab umat lain yang pernah diwahyukan sebelumnya, tetapi hanya mengafirmasi validitasnya. Menurut Cak Nur, sikap ini juga tidak perlu ditafsirkan bahwa semua agama itu sama. Hal itu jelas mustahil, dan melawan kodrat tentang adanya perbedaan dan keragaman ajaran agama sebagai bagian kuasa Ilahi. Tetapi sikap Islam pada dasarnya lebih dimaksudkan sebagai pengakuan terhadap hak masing-masing agama untuk eksis dan kebebasan para penganut agama untuk menjalankan ibadah keagamaan sesuai dengan kebenaran yang diyakininya. Kebenaran di sini haruslah ditafsirkan sebagai kebenaran subjektif, artinya kebenaran menurut pandangan pemeluk agama yang bersangkutan. Jadi bukan kebenaran yang berlaku untuk semua pemeluk agama.

Kedua, fatwa MUI tersebut mengesampingkan pertimbangan-pertimbangan sosiologis dalam memahami konsepsi tentang pluralisme. Menurut hemat saya, fatwa tersebut agaknya didasari dengan pre-konsep yang didasarkan pada pandangan subjektif dan ideologisasi terhadap konsep pluralisme itu sendiri. Padahal pluralisme bukanlah ideologi, bukan pula sebuah anarki keagamaan, dan jelas bukan bentuk bebas dari relativisme. Sosiolog Diana L. Eck

dari Universitas Harvard mengatakan, pluralisme bukanlah sekadar bahasa tentang perbedaan, tetapi juga bahasa tentang keterikatan, keterlibatan, dan partisipasi. Dengan demikian pluralisme meniscayakan dialog dan pertukaran pemikiran yang bisa dijadikan alternatif. Pluralisme adalah sebuah proses yang dinamis, bukan skema yang dirancang oleh kelompok kiri dan bukan bentuk bebas dari relativisme. Pluralisme adalah sebuah proses dinamis di mana kita bisa berhubungan satu sama lain dalam konteks kemanusiaan baik meskipun melalui perbedaan iman dan keyakinan yang mendalam sekalipun. Dengan meminjam pendekatan Diana itu, saya melihat pluralisme keagamaan lebih merupakan sikap yang menghargai pluralitas keyakinan keagamaan orang lain sebagai bagian yang asasi dan inheren dalam diri manusia, tanpa harus mengakui kebenaran ajaran agama orang lain. Pengakuan atau penghargaan terhadap "kebenaran" agama orang lain di sini adalah dalam konteks "benar menurut pemeluk agama yang bersangkutan".

Ketiga, fatwa MUI mengabaikan pendekatan historis terhadap keberadaan umat Islam Indonesia dalam entitas dan konteks negara-bangsa (*nation-state)*. Indonesia adalah negeri dengan heterogenitas atau kemajemukan tertinggi di muka bumi. Ini didasarkan pada kenyataan bahwa sebagai negara kepulauan, Indonesia terdiri lebih 13.000 pulau besar kecil, baik yang dihuni maupun tidak dihuni. Ada pun jumlah suku dan bahasa daerahnya masing-masing, jumlahnya mencapai lebih dari 400-an. Belum lagi berbagai adat istiadat yang ada. Seperti kita ketahui, penduduk Indonesia sekarang ini diperkirakan mencapai kurang lebih 225 juta jiwa. Dari jumlah tersebut, Islam memang merupakan agama yang mayoritas dipeluk oleh masyarakat Indonesia. Selain itu, penduduk Indonesia juga ada yang menjadi penganut agama-agama besar seperti Hindu, Buddha, Kristen, Katolik, di samping kepercayaan-kepercayaan lainnya. Catatan sejarah menyebutkan, Islam datang ke Indonesia sekitar abad ke-13 (ada juga yang menyebutkan abad ke-7), di mana saat itu Indonesia masih didominasi oleh penduduk yang mayoritas beragama Hindu dan Buddha. Sejarah antara lain menyebutkan, kedatangan Islam ke Indonesia dibawa oleh kaum pedagang dan para penyebar Islam lainnya dari Arab, Persia, Gujarat (India) dan wilayah lainnya. Pertama kali ke Samudra Pasai (Sumatra), kemudian menyebar ke berbagai kepulauan lainnya.

Di pulau Jawa, penyebaran agama Islam banyak dilakukan oleh para pedagang atau perantau asing. Seperti ditulis oleh sejarawan terkemuka M.C. Ricklefs dalam karyanya *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (2006), para komunitas muslim dan dan kerajaan-kerajaan Islam telah berkembang dalam dekade kedua abad ke-16. Tetapi yang perlu diingat adalah bahwa penyebaran Islam yang berlanjut dengan proses Islamisasi di Jawa itu tidaklah berlangsung secara instan, tetapi melalui tahapan-tahapan sosio-historis. Dalam konteks ini, Islam ketika itu sebagai agama baru harus berdialog atau bahkan mengakomodasi dengan tradisi, adat istiadat, dan kepercayaan lokal yang masih didominasi kultur dan budaya Hindu-Buddha. Kebanyakan dari komunitas muslim dipimpin oleh para pendakwah yang berasal dari luar (asing). "*There were accommodating themselves to the cultural style of the Hindu Buddhist Javanese aristocracy and were thereby becoming Javanese. So there were processes of both Islamisation of Javanese and Javanisation of foreign Muslims going on*", tulis Ricklefs. Sementara itu di pedalaman saat itu, para raja-raja Jawa belum masuk Islam. Namun runtuhnya kerajaan Majapahit yang menjadi simbol kejayaan Hindu-Buddha di abad ke-16, telah menyebabkan proses Islamisasi di Jawa berkembang semakin pesat, yang dampaknya sangat signifikan bagi perkembangan Islam pada abad-abad berikutnya.

Dalam sejarah penyebaran Islam di Jawa kita juga mencatat peranan para penyebar Islam terkemuka yang oleh masyarakat Jawa dikenal sebagai *Wali Songo* (Sembilan Wali). Kesuksesan penyebaran Islam di pulau Jawa nampaknya tidak bisa dipisahkan dari strategi yang dipakai oleh para Wali Songo dan penyebar Islam lainnya untuk tidak melakukan dakwah yang radikal dan eksklusif dalam bentuk pelarangan atau penistaan terhadap kultur, tradisi, dan kepercayaan lokal tersebut. Sebaliknya, Islam disebarkan melalui dakwah yang akomodatif dan pendekatan yang inklusif. Bahkan tidak jarang, untuk menarik simpati penduduk, para wali dan penyebar Islam memanfaatkan dan mengakomodasi kultur, budaya, dan tradisi lokal itu untuk menjadi sarana atau medium dakwah Islam. Sekadar contoh, perayaan "Sekaten" di lingkungan Keraton Yogyakarta, juga merupakan medium dakwah, sekalipun ritus seperti itu mengandung unsur-unsur tradisi Hindu yang dicoba untuk "di-Islamkan". Sunan

Kalijaga menggunakan medium wayang kulit untuk menyebarkan dakwah Islam. Sunan Kudus membangun "Menara Kudus" yang bentuknya sedikit banyak mengadopsi bentuk arsitektur yang mirip candi Hindu-Buddha.

Sebuah cerita yang saya dengar dari guru mengaji saya di kampung Mlati-Lor, Kudus, menyebutkan bahwa untuk menarik simpati warga Kudus yang saat itu masih didominasi Hindu, Sunan Kudus sampai membuat semacam "fatwa" atau lebih tepat disebut sebagai himbauan agar umat Islam tidak menyembelih sapi. Pertimbangannya adalah karena sapi adalah binatang yang disucikan oleh umat Hindu. Pengaruh dari himbauan atau ajaran seperti ini sampai sekarang masih nampak, yakni hampir tidak ada pedagang makanan yang menjual "sate sapi", kecuali "sate kerbau".

Bukti-bukti historis tersebut mengingatkan kepada kita bahwa riwayat sukses dakwah Islam yang kemudian berkembang menuju islamisasi di Jawa tidak bisa dipisahkan dari strategi dakwah Islam yang menghargai pluralisme. Yakni strategi dakwah yang inklusif, ramah, dan terbuka terhadap pluralitas keberagamaan di kalangan intra dan antarumat. Sulit dibayangkan penyebaran Islam bisa sukses jika para wali, pedagang, dan penyebar Islam itu menggunakan pendekatan dakwah yang eksklusif, radikal, dan tidak menghargai nilai-nilai dan keyakinan dari *"religious others"*. Jika kemudian Islam menjadi agama yang bisa dipeluk oleh mayoritas bangsa Indonesia seperti sekarang, itu tidak lain adalah karena keberhasilan para juru dakwah yang mengedepankan *Islam yang rahmatan lil alamin*. Dengan kata lain, meminjam ungkapan almarhum Cak Nur, umat Islam di Indonesia sebagai kelompok mayoritas seharusnya tetap bersikap golongan yang inklusif dan terbuka, yang bisa tampil dengan rasa percaya diri yang tinggi, dan bersikap sebagai *pamong* yang bisa *ngemong* golongan atau kelompok-kelompok agama lainnya. Dalam konteks ini, kita perlu bersyukur karena para *founding fathers* Indonesia telah menetapkan Pancasila sebagai dasar negara, yang menurut Cak Nur menjadi *kalimatun sawa* atau *common platform* seluruh masyarakat dari berbagai agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dengan mengungkapkan fakta-fakta tersebut di atas, sangat nyata bahwa perkembangan Islam di Indonesia sebenarnya bukanlah sebuah antitesis terhadap keberagamaan agama-agama selain Islam

baik sebelum dan sesudah kedatangan Islam di tanah air. Tetapi sebaliknya, Islam menjadi semacam agama yang cukup ramah dan akomodatif terhadap berbagai kultur dan kekayaan agama lokal yang ada dan berkembang saat itu. Dengan kemampuannya yang luar biasa untuk menyerap, menyeleksi, dan mengakulturasi khazanah sosio-historis agama-agama lain yang sudah ada sebelum masuknya Islam, maupun yang datang kemudian, Islam mampu berdialog dan bahkan diperkaya oleh khazanah, tradisi, dan warisan yang berasal dari kultur agama-agama lain, yang kemudian "di-Islamkan" oleh para penyebar Islam, seperti para wali, pedagang, sufi, juru dakwah, dan kalangan terpelajar Islam kala itu. Kondisi seperti ini, mengingatkan saya pada apa yang ditulis oleh Hans Kung, seorang teolog Katolik, pemikir terkemuka dan Presiden dari *Global Ethics Foundation*, yang sangat brilian dan empatik kepada Islam, *Islam: Past, Present, and Future* (2007), sebagai berikut:

> "*In view of the growing pluralization, a Muslim conviction which is sensitive towards the times can keep people from cobbling together, from the free market of religious possibilities, a private religion made up of religious, para-religious and even pseudo-religious elements which is all too convenient and all too orientated on their own needs...what is binding on all believers must not be replaced with randomness, but with the expansion, enrichment, deepening of Islamic religious practices of other religions and alternative movements*".

Meningkatnya Intoleransi dan Kekerasan yang Mengatasnamakan Agama

Dengan mengemukakan pandangan di atas, saya sama sekali tidak bermaksud untuk mengesampingkan otoritas para ulama, pakar, dan aktivis Islam yang menjadi pengurus MUI. Saya tetap memandang MUI sebagai lembaga yang layak dihormati karena fungsinya untuk memberikan bimbingan kepada umat, atau yang seringkali dibahasakan dan diklaim oleh sejumlah kalangan tertentu sebagai "pengawal akidah umat". Apalagi, ayah angkat dan guru saya sendiri, almarhum Buya Hamka, adalah Ketua Umum MUI pertama (1975) sampai beliau mengundurkan diri dan wafat tahun 1981. Yang ingin saya kemukakan adalah, fatwa itu kurang memperhitungkan

implikasi sosial politik dan keagamaan dalam konteks dan keberadaan masyarakat Indonesia yang penuh dengan kebhinekaan agama, suku, adat istiadat, dan tradisi sebagai warisan sejarah perjalanan Indonesia. Kenyataaan menunjukkan, fatwa MUI tersebut seringkali menimbulkan salah tafsir di kalangan masyarakat akar rumput (*grassroots)*. Selain itu fatwa tersebut, langsung atau tidak langsung telah dimanfaatkan oleh kelompok kelompok tertentu yang melegitimasi tindakan kekerasan baik fisik maupun non-fisik, terhadap golongan lain yang berbeda pandangan keagamaan, baik dari kalangan Islam maupun non-Islam. Kelompok-kelompok ini seringkali menggunakan fatwa tersebut untuk menjustifikasi tindakan yang menstimulasi terjadinya kekerasan atas nama agama. Meskipun dalam konteks hukum Islam kedudukan fatwa pada dasarnya adalah pendapat hukum *(legal opinion*), yang tentu saja bisa diterima dan ditolak, tetapi kenyataan menunjukkan bahwa masyarakat awam umumnya memandang fatwa sebagai mengikat secara hukum (*legally binding*).

Jika kita membaca dan melihat laporan media cetak maupun elektronik sejak beberapa tahun terakhir ini, kita sungguh prihatin melihat meningkatnya kekerasan atas nama agama. Kekerasan tersebut umumnya dalam bentuk pelarangan aliran keagamaan tertentu yang dipandang sesat, pengrusakan tempat ibadah, pelarangan dokumen keagamaan, penistaan atau penangkapan tokoh aliran agama tertentu yang tergolong dalam pelanggaran atas prinsip kebebasan beragama sebagaimana dijamin oleh konstitusi, UUD 1945, termasuk Amandemen UUD 1945 (Pasal 28 E). Itu dapat kita baca dari laporan dan survei yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga seperti Setara Institute for Democracy and Peace, The Wahid Institute, PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat)-UIN Jakarta, CRCS (*Center for Religion and Cultural Studies*) UGM Yogyakarta. Semua laporan dan survei yang dilakukan oleh lembaga-lembaga kajian dan swadaya masyarakat itu menunjukkan sebuah *trend* atau kecenderungan yang cukup mengkhawatirkan: sikap dan perilaku yang tidak toleran dan bahkan antipati terhadap pluralisme yang mengancam kebebasan beragama. Laporan Setara Institute, misalnya, mencatat selama tahun 2008 terjadi 367 tindakan yang dapat dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap kebebasan beragama, dibandingkan dengan tahun 2007 yang berjumlah 135

peristiwa. Dengan demikian pada tahun 2008, terdapat kenaikan lebih dari 100% peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dibanding dengan tahun 2007. Laporan The Wahid Institute menyebutkan bahwa kasus-kasus yang berkaitan dengan masalah keagamaan selama tahun 2008 semakin meningkat dalam jumlah yang cukup tinggi, yakni 227 kasus. Ini berarti, setiap bulan (Januari-November 2008) tidak kurang dari 16 kasus yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hak-hak beragama. Sebagian dari kasus-kasus tersebut melibatkan aparat pemerintah dan warga negara, sebagian yang lain terjadi karena konflik beragama yang muncul di antara warga negara.

Sementara penelitian PPIM-UIN tentang sikap keberagaman para guru agama di Jawa, juga menunjukkan *trend* yang memprihatinkan, karena cukup banyak di antara mereka yang tidak menghargai pluralisme dan bersikap kurang toleran terhadap pandangan dan sikap keberagaman *the others*. Bahkan mereka juga tidak mendukung hask-hak sipil kelompok non-Muslim, seperti (1) kurang mendukung adanya pemimpin non-Muslim menjadi pemimpin Indonesia (62,4%), (2) kurang mendukung sekolahnya dipimpin oleh non-Muslim (68,6%), (3) tidak setuju pembangunan rumah-rumah ibadah di sekeliling rumah atau pemukiman yang dihuni oleh mayoritas muslim (73,1%), (4) tidak setuju dengan pluralisme (75%). Akhirnya, penelitian CRCS juga menyebutkan tahun 2008 masih banyak diwarnai dengan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Kekerasan tersebut antara lain juga disebabkan oleh tidak jelasnya atau ambiguitas aturan-aturan yang berkaitan dengan regulasi yang berkaitan dengan hak kebebasan beragama. Namun demikian, laporan CRCS ini juga melihat adanya celah yang bisa dimanfaatkan untuk penyempurnaan di masa depan, antara lain dengan langkah untuk melakukan *judicial review* terhadap aturan-aturan yang jelas dan ambigu tersebut. Laporan ini, berbeda dengan laporan-laporan yang lain, juga tetap mengedepankan optimisme, terutama setelah mempertimbangkan kesadaran kolektif masyarakat terhadap pluralisme dan kekuatan kelompok *civil society* serta perguruan tinggi untuk melakukan kontrol yang kritis terhadap kecenderungan menguatnya sikap anti-pluralisme dan merebaknya kerasan yang mengatasnamakan agama.

Meskipun bukti-bukti tentang meningkatnya kekerasan yang mengatasnamakan agama menunjukkan *trend* yang semakin

meningkat selama periode 2005-2008, pengurus MUI dalam berbagai kesempatan selalu menyatakan tidak ada korelasi antara fatwa dengan tindak kekerasan. Memang, ada juga beberapa orang pengurus MUI yang ikut mengecam tindakan-tindakan kekerasan yang dilakukan oleh oknum-oknum tertentu, tetapi pada umumnya menolak pandangan yang mengaitkan kekerasan tersebut dengan fatwa-fatwa MUI tersebut. Pengurus MUI sepertinya mengabaikan kenyataan bahwa dalam setiap aksinya, kelompok-kelompok garis keras tersebut terang-terangan menggunakan fatwa MUI untuk mengancam, memaksa, dan membubarkan kelompok-kelompok yang dianggap sesat.

Di Mana Peran Negara?

Masalahnya sekarang, seringkali radikalisasi atau kekerasan-kekerasan yang mengatasnamakan agama seperti diuraikan di atas seolah-olah mendapatkan peluang untuk eksis, atau paling tidak terkesan untuk dibiarkan terjadi selama periode 2005-2008. Negara dan aparat keamanan yang seharusnya bisa bertindak tegas, sepertinya tidak berdaya menghadapi kelompok-kelompok radikal yang mengatasnamakan agama dan menyulut *society-sponsored violence* tadi. Repotnya, dalam kasus-kasus seperti itu, nampak sekali bahwa kelompok-kelompok seperti itu justru berhasil menjadi faktor penekan utama (*main pressure*) kepada negara, aparat keamanan, dan bahkan kelompok elite agama.

Dalam konteks permasalahan tersebut di atas, peran negara dalam mengatasi ketegangan yang bernuansa agama memang perlu mendapat perhatian khusus. Dengan kata lain, seharusnya negara bisa berperan secara maksimal sebagai sebuah institusi yang punya legitimasi hukum dan politik, untuk bertindak secara adil dan netral untuk melindungi hak setiap warga negaranya tanpa membedakan suku, agama, dan rasial. Negara juga tidak boleh partisan terhadap keyakinan dan paham keagamaan tertentu, termasuk menggunakan logika proporsionalitas antara mayoritas versus minoritas. Negara harus memandang semua agama mempunyai kedudukan yang sama dan sederajat, dan menghargai perbedaan pandangan keagamaan yang muncul di masyarakat. Negara juga tidak berhak dan tidak boleh masuk dalam wilayah-wilayah yang menentukan sistem teologi, akidah dan ibadah, apalagi menetapkan mana yang benar

dan mana yang salah dalam teologi setiap agama.

Lalu, bagaimana kalau terjadi konflik intra maupun antar-pemeluk agama? Jika terjadi konflik intra maupun antaragama, tugas negara yang paling pentng dan mendasar adalah menjadi mediator atau penengah yang harus bersikap dan bertindak adil, serta berusaha sekuat mungkin untuk mendamaikan dan memfasilitasi dialog di antara pihak-pihak yang berkonflik. Jika langkah-langkah untuk mendamaikan serta upaya-upaya untuk meredam konflik melalui dialog gagal dilaksanakan, negara haruslah kembali kepada ideologi dan hukum nasional yang menjadi acuan atau *common platform* dalam kehidupan berbangsa dan negara. Selanjutnya, negara juga harus mendasarkan setiap keputusan hukum dan kebijakan politik untuk mengatasi konflik itu dengan parameter yang objektif dan prinsip-prinsip universal yang mengacu kepada deklarasi hak-hak asasi manusia. Indonesia termasuk negara yang sudah menerima dan meratifikasi ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*). Penyelesaian seperti ini, pada dasarnya menghendaki penghargaan terhadap pluralisme sebagai etika global yang perlu direspon secara positif, termasuk oleh kalangan umat beragama. Inilah prinsip demokrasi dan konstitusionalisme yang perlu dijalankan oleh Indonesia sebagai sebuah *nation-state*.

Persoalan besar sehubungan dengan prinsip demokrasi dan konstitusionalisme itu dalam konteks kehidupan keagamaan di Indonesia sekarang ini memang menjadi lebih rumit. Terutama ketika sejumlah institusi dan elite agama seperti ulama, politisi, maupun tokoh dan pemimpin Islam tertentu justru tidak memberikan pengayoman dan solusi yang memadai terhadap merebaknya kekerasan yang mengatasnamakan agama itu. Tidak jarang secara tidak langsung mereka justru "memihak" pada mereka yang menebarkan kekerasan dan kriminalisasi atas masalah keagamaan tersebut, bahkan terkadang dengan memberikan legitimasi teologis terhadap *society-sponsored violence* tadi. Padahal apa yang mereka lakukan itu secara tidak langsung juga mencederai demokrasi dan mengebiri kebebasan beragama sebagai hak yang sangat mendasar dan inheren yang merupakan hak asasi manusia yang sepenuhnya dijamin oleh konstitusi negara.

PESAN BUNG HATTA DAN FETHULLAH GULEN

Akhirnya, dalam usia Republik Indonesia yang sudah 64 tahun lebih, sebagai warga negara dan aktivis saya tentu ingin tetap optimis melihat Indonesia sebagai negeri di mana mayoritas kaum muslimin akan terus mampu melahirkan anak bangsa yang tangguh, negarawan sejati, dan demokrat besar seperti yang pernah dimiliki oleh negeri ini di masa-masa awal kemerdekaan dan sesudahnya. Kita semua ingin menyaksikan semua anak bangsa, dari berbagai golongan, agama, suku, bahasa, dan adat istiadat menjadikan pluralisme sebagai etika nasional dan etika global dalam rangka menciptakan masa depan Indonesia yang lebih baik. Tapi terus terang saya juga agak cemas dengan masa depan negeri ini, terutama jika mengamati maraknya radikalisme yang mengatasnamakan agama dan menabrak rambu-rambu demokrasi serta hak asasi manusia. Padahal kesempatan Indonesia untuk menjadi bangsa muslim yang besar dan berpengaruh bukannya tidak ada. Adalah almarhum Prof. Fazlur Rahman, Guru Besar Pemikiran Islam dari Universitas Chicago yang juga guru Buya Syafi'i Maarif dan Cak Nur yang pernah mengatakan bahwa kebesaran dan kemajuan Dunia Islam, *Insya Allah* akan berasal dari Indonesia. Sayangnya, saat ini umat Islam Indonesia belum banyak memiliki negarawan sejati dan demokrat muslim tangguh, punya integritas tinggi serta punya pandangan visioner tentang pluralisme sebagai prasyarat untuk memimpin perubahan dunia.

Apa boleh buat, yang terjadi di Indonesia saat ini memang masih mencerminkan apa yang dinyatakan oleh Bung Hatta dalam risalahnya *Demokrasi Kita* (1960). Sebagai seorang negarawan sejati dan tokoh nasionalis Islami yang saleh, punya integritas tinggi, dan komitmen terhadap pluralisme yang kuat, Bung Hatta mengingatkan, Indonesia punya potensi untuk menjadi bangsa besar. Sayangnya, Bung Hatta melihat lahirnya bangsa besar Indonesia itu seringkali terhalang oleh merosotnya sikap kenegarawanan dan demokratis para pemimpin dan tokoh masyarakat Indonesia sendiri. Maka dengan nada getir tapi puitis Bung Hatta pernah mengutip sajak pujangga Jerman Frederich Schiller yang terkenal:

Suatu zaman besar telah dilahirkan oleh oleh abad
Tetapi zaman besar itu hanyalah melahirkan manusia kerdil...

Dalam konteks pandangan Bung Hatta tersebut, saya berpendapat bahwa demokrasi tidak bisa dipisahkan dengan pluralisme. Ini karena penghargaan terhadap pluralisme itu adalah bagian yang inheren dan prasyarat dalam penegakan demokrasi itu sendiri. Juga dalam konsepsi pluralisme, perbedaan keyakinan dan perbedaan pendapat adalah sesuatu yang diniscayakan dan justru menjadi fundamen dari demokrasi. Oleh karena itu, demokrasi yang tidak menghargai perbedaan pendapat adalah demokrasi yang semu dan kerdil. Juga demokrasi yang tidak menghargai pluralisme adalah ”demokrasi tanpa demokrat”. Masalahnya, demokrasi tanpa diikuti dengan sikap demokrat akan mudah mendorong pada otoritanisme atau kediktatoran dalam berpolitik dan beragama, yang pada gilirannya akan meruntuhkan eksistensi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Akhirnya, sebagai seorang aktivis dan penggiat pluralisme—yang juga menjadi salah seorang korban ”Peristiwa 1 Juni 2008”—saya ingin menyatakan bahwa apa yang saya tulis ini bukanlah sebagai provokasi kepada mereka yang selama ini antipati kepada pluralisme. Juga bukan semacam pelampiasan ”dendam” seorang penulis terhadap mereka yang sering menebarkan kekerasan yang mengatasnamakan agama itu. Sama sekali tidak, dan itu bukan tradisi dan watak saya. Saya justru ingin mengajak kepada siapapun untuk menghilangkan rasa saling dendam, karena wajah Indonesia dan dunia Islam masa depan adalah tanggung jawab kita bersama. Untuk itu, izinkan saya mengakhiri tulisan ini dengan mengutip sajak Fethullah Gulen, seorang penyair, filsuf, pemikir dan aktivis pluralisme asal Turki yang terkemuka:

We wish to write “battle” on a leaf
And see that leaf dry up with the fall and crumble away..
We wish to write “anger” on the cloud
So that may rain and the clouds disappear
We wish to write “hatred” on the snow
So that the sun may shine and the snow may melt away
And we wish to write “friendship” and “love” on the hearts of newborn babies
So that friendship and love may grow with them and envelope the world…

Selebihnya, untuk melihat wajah pluralisme di Indonesia secara jujur dan objektif, mungkin lebih baik kalau kita berpikir dan berzikir lebih dulu. Mudah-mudahan ada pencerahan di masa-masa mendatang. *Selamat Ulang Tahun Mas Djohan, semoga panjang umur, banyak amal, dan terus berkarya untuk agama dan kemanusiaan!*[]

Jakarta, April 2009

Bibliografi

Anshary, Endang Saifuddin, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia,* Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1979.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, Durban: Islamic Propagation Center International, 1934.

Anwar, M. Syafi'i "*Political Islam in Post-Soeharto Indonesia*", in Eric Tagliacozzo, ed., Southeast Asia and the Middle East, Islam, Movement, and the Longe Duree: Singapore: National University Press, 2009.

____, "The Rise of Radical-Salafi Movements in Post-Soeharto Indonesia" dalam Darwis Khudori, ed., *The Rise of Religion-Based Political Movements: A Threat or a Chance for Peace, Security, and Development among the Nations?* Petaling Jaya: SIRD-Strategic Information and Research Development Centre, 2009.

____,"The Interplay Between U.S Foreign Policy and Political Islam in Indonesia", *The Brooking Project on U.S. Relations with the Islamic World,* Monograph/Working Paper No.3, September 2008, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 2008.

____,"The Clash of Religio-Political Thought: The Contest Between Radical Conservative Islam and Progressive-Liberal Islam" in Post-Soeharto Indonesia, in T.N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

____,"The Role of Civil Islam in Dealing with the Issue of Radicalism and Terrorism", in Norbert Eschborn, Joyce Holmes Richardson, Henriette Litta (eds), *Democratization and the Issue of Terrorism in Indonesia*, Jakarta: Konrad Adenauer Stiftung, 2005.

____, “Pluralisme dan Amanah Kecendekiawanan: Belajar Bersama M. Dawam Rahadjo” dalam Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, and S. Lamardy (eds), *Demi Pluralisme, Demi Toleransi*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2007.

____, “Shari’a, Pluralism, and the Prospect of Democracy in Post-Soeharto Indonesia, paper presented at international seminar on “Pluralism and Democracy: Indonesia Perspective”, organized by the European Union, Brussels, Belgium, 7 December 2006.

____, “Pluralism and Interfaith Dialogue: An Indonesian Muslim Perspective and Experience”, paper presented at AMAN (Association of Muslims Asian Network)-Third Assembly and International Interfaith Peace Forum”, organized by UIN Jakarta in collaboration with AMAN, Jakarta, 15-18 November 2006.

____,“Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme” Jurnal *Al Wasathiyyah*, Vol. 1, No.1, February 2006, pp. 2-7.

____,“Syafi’i Maarif, Bung Hatta, dan Deformalisasi Syari’at”, in Abd. Rohom Ghazali and Saleh Partaonan Daulay (eds), *70 Tahun Syafi’i Maarif: Muhammadiyah dan Politik Islam Inklusif*, Jakarta: Maarif Institute, 2005.

____,“Buya HAMKA, Pribadi, dan Universitas Kehidupan”, dalam Afif Hamka, et.al, eds., *100 Tahun Buya Hamka*: Jakarta: Panitia 100 Tahun Buya Hamka-Uhamka Press, 2008)

____,”Pluralisme dan Amanah Kecendekiawanan: Belajar Bersama M. Dawam Rahardjo”, dalam Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, dan S. Lamardy, eds., *Demi Pluralisme, Demi Toleransi*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2007.

Adib, “Wacana Pluralisme Agama Dalam Alquran: Telaah Komparatif Tafsir al-Manar dan Tafsir Fi Zhilalil Qur’an”, Disertasi Doktor, Pasca Sarjana UIN, Jakarta, 2008.

Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia 2008, Jakarta: SETARA Institute, Januari 2009.

Engineer, Asghar Ali, “Islam and Pluralism”, http://www.crescent-life.com/spirituality/islam_and_pluralism.htm

Eck, Diana L, New Religious America: How a “Christian Country” Has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation*, San Francisco: Harper,* 1997.

Hick, John, *Philosophy of Religion: Foundation of Philosophy Series*, Fourth Edition, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

____, "Religious Pluralism" entri untuk Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Mac Millan Library, 1995.

Hamka, Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka,* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1981.

Kung, Hans, *Islam: Past, Present and Future*, Oxford: Oneworld Book, 2007.

Laporan Tahunan tentang Pluralisme Beragama dan Berkeyakinan, Jakarta: The Wahid Institute, 2008.

Laporan Tahunan Kebebasan Beragama di Indonesia Tahun 2008, Yogyakarta: CRCS-UGM, 2008.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina, 1992.

____, "Islamic Roots of Modern Pluralism": Indonesian Experiences", *Studia Islamika*, Vol.1 No.1, April-June, 1994.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.

Natsir, M, *Capita Selecta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1955

Ricklefs, M.C., *Mystic synthesis in Java: A history of Islamization from the fourteenth to the early nineteenth centuries*. Norwalk: EastBridge, 2006.

Sikap dan Perilaku Sosial-Keagamaan Guru-Guru Agama di Jawa: Temuan Survey, Jakarta: PPIM-UIN, 2008.

Catatan:

[1] Sebagian dari isi artikel ini pernah dimuat dalam buletin *Al Washatiyyah* (ICIP), Majalah *Madina* (Yayasan Paramadina), dan Jurnal *Maarif* (Maarif Institute). Saya ingin mengucapkan terima kasih yang tulus kepada redaksi ketiga penerbitan tersebut. Tetapi, pengembangan dan revisi lebih lanjut artikel-artikel yang pernah diterbitkan oleh ketiga penerbitan itu sehingga menjadi artikel yang panjang ini, adalah menjadi tanggung jawab saya sendiri selaku penulis. Akhirnya, tulisan ini saya dedikasikan untuk mereka yang pernah menjadi korban "Peristiwa 1 Juni 2008"; juga kepada para penggiat pluralisme dan aktivis hak asasi manusia. Semoga ada manfaatnya.

[2] Direktur Eksekutif ICIP (International Center for Islam and Pluralism)

"Toleransi Kembar" di Dua Negara: Agama dan Konsolidasi Demokrasi di Spanyol dan Itali

• *Ihsan Ali-Fauzi*

Untuk Mas Djohan, yang memperkenalkan saya kepada Allama Iqbal dan Ahmad Wahib, dan–melalui mereka–Alfred Stepan.

Pendahuluan

Sekalipun minat saya kepada isu seperti kebebasan dan toleransi beragama terus ditopang oleh perjumpaan saya dengan Mas Djohan Effendi, cara kami mendekati isu ini belakangan rasanya agak berbeda. Sementara Mas Djohan masih menekankan para aktor, saya makin tertarik untuk melihat sejauh mana atau bagaimana institusi dibangun untuk memungkinkan dihormatinya prinsip-prinsip seperti toleransi itu di tingkat praktis. Bagi saya ini dua pendekatan berbeda yang saling melengkapi, bukan bertentangan–dan, melihat jejak intelektualisme dan aktivismenya selama ini, saya duga ini pulalah posisi Mas Djohan. Memutuskan mana lebih penting antara agensi atau struktur, sepertinya sama tak-masuk-akalnya dengan menentukan mana lebih dulu antara ayam atau telur! Bagi saya cukup final sekarang: aktor pasti beroperasi dalam struktur yang tersedia, sementara struktur yang ada akan disiasati secara berbeda oleh aktor yang beragam, dengan sumberdaya yang juga tak sejajar

Itu sebabnya, dalam kesempatan langka menghormati hari jadinya kali ini, saya ingin menghadiahi Mas Djohan tulisan ini, tentang bagaimana toleransi dan kebebasan beragama, dalam tingkatannya yang naik dan turun, dibentuk oleh struktur sosial dan

politik tertentu, yang pada gilirannya, dalam rentang yang tidak pendek dan sedikit demi sedikit, ikut dibentuk oleh para aktor yang sadar-diri dan bekerja secara sistematis ke arah pembentukan itu. Para aktor saya adalah Gereja Katolik di Spanyol dan Itali dan para aktivisnya di pusat dan pinggiran, yang jauh dari monolitik. Pilihan-pilihan politik mereka bukan saja ditentukan oleh struktur sosial dan politik yang ada di kedua negara di mana mereka berada, selain tentunya juga oleh ideal-ideal yang mereka dapatkan dari titah Allah yang diajarkan agama mereka, yang juga pasti tidak seragam. Lebih dari itu, pilihan-pilihan politik itu juga dibentuk oleh konteks internasional makin tumbuhnya penghargaan orang akan HAM dan sistem politik yang paling bisa menampungnya sejauh ini, seperti demokrasi. Karena kita kini juga sedang mengelola kebersamaan kita dalam sebuah demokrasi, saya berharap tulisan ini ada gunanya, sambil kita sesekali berkaca kepada pengalaman orang lain.

Izinkan lebih dulu saya ceritakan duduk perkaranya. Ketika transisi menuju demokrasi berlangsung di Spanyol dan Itali, Gereja Katolik secara umum dan cabang-cabang nasionalnya di kedua negara itu menghadapi tantangan serius. Tantangan ini muncul dari ambiguitas yang mencirikan hubungan antara gereja (juga agama-agama lain) dan demokrasi: di satu pihak, sudah berabad-abad gereja skeptis terhadap, jika bukan secara langsung menentang, sistem dan pemerintahan demokratis; namun, di pihak lain, ada saat-saat ketika gereja atau aktor-aktor gereja mulai menunjukkan dukungan terhadap, dan kadangkala bahkan aktif mempromosikan, upaya-upaya ke arah demokratisasi. Demikianlah, sementara kita dapat menyaksikan hubungan yang erat di antara gereja dan rezim otoritarian di Spanyol di bawah Jenderal Franco, misalnya, pada saat yang sama kita juga menemukan fenomena seperti diwakili Uskup Tarancón, yang dengan tegas dan berani mengecam pelanggaran HAM yang dilakukan rezim Franco.

Dengan tumbangnya otoritarianisme, ambiguitas seperti di atas tak bisa lagi diterima dan Gereja Katolik dituntut untuk menempuh pendekatan lebih konsisten. Sekali transisi menuju demokrasi bermula dan proses konsolidasi demokrasi berlangsung, gereja menghadapi masalah baru karena mereka harus mendefinisikan peran mereka dalam lingkungan politik yang berubah cepat. Inilah masa ketika demokrasi hendak dimapankan (atau dibatalkan secara

prematur, biasanya oleh militer) sebagai–meminjam istilah yang kini sudah makin populer–*"the only game in town"* Yang penting dalam konteks ini: bagaimana gereja bereaksi tidak saja menentukan nasib gereja di masa depan, tapi juga memengaruhi proyek nasional konsolidasi demokrasi.

Saya hendak mengeksplorasi tema di atas: upaya gereja nasional di Spanyol dan Itali di dalam membangun hubungan mereka dengan pemerintahan baru yang dipilih secara demokratis di suatu era ketika demokratisasi sedang dikonsolidasikan. Saya juga akan mencoba menelusuri sumbangan apa yang diberikan kedua gereja nasional itu dalam proses ini, dan insentif apa yang ditawarkan demokrasi sehingga kedua gereja itu mau berbuat demikian. Tujuan saya adalah untuk melihat secara historis dan empiris adekuasi kerangka konseptual yang baru-baru ini dikemukakan oleh Alfred Stepan mengenai hubungan yang pas yang seharusnya bisa dibangun antara negara dan agama dalam sebuah demokrasi, yakni gagasannya mengenai "toleransi kembar" (*twin toleration*). Secara singkat (saya akan mendiskusikannya lebih jauh nanti), Stepan menegaskan bahwa, agar sebuah sistem demokratis bisa berjalan dengan baik, harus ada batas-batas kebebasan bagi pemerintahan terpilih yang tak boleh dilanggar oleh individu dan kelompok agama, dan demikian juga sebaliknya.

Spanyol dan Itali adalah ladang subur untuk melihat adekuasi kerangka di atas secara historis dan empiris. Pertama, dalam sejarah panjang kedua negara itu, agama (Katolik) memainkan peran penting, bahkan menentukan. Sementara itu, kedua, sepanjang kurang-lebih lima dekade, dimulai pada 1940-an di Itali dan 1970-an di Spanyol, kedua negara itu mengalami proses redemokratisasi, karena sebelumnya demokrasi pernah ada di kedua negara itu tetapi digagalkan oleh naiknya otoritarianisme (oleh Mussolini di Itali dan Franco di Spanyol) Selain itu, kini ada kesepakatan bersama di kalangan para sarjana bahwa sistem demokratis sudah sepenuhnya terkonsolidasikan di kedua negara itu pada pertengahan kedua 1970-an, sekalipun, seperti akan saya singgung nanti, kasus konsolidasi demokrasi di Spanyol lebih jelas dibanding di Itali.

Sehubungan dengan sejarah panjang ini, saya ingin mengeksplorasi berbagai perubahan yang terjadi dalam corak hubungan antara negara dan gereja dalam proses konsolidasi demokrasi.

Dengan memanfaatkan kerangka Stepan sebagai papan seluncur, saya akan menelusuri berbagai alur (*path*) di mana proses konsolidasi demokrasi dicapai antara lain karena ada komitmen kuat di kalangan para pemimpin politik dan agama untuk menghormati prinsip "toleransi kembar" di atas Dengan kata lain, saya ingin mencoba menjawab pertanyaan bagaimana "toleransi kembar" kebebasan bagi pemerintahan yang baru terpilih untuk menentukan kebijakan dan menjalankannya, juga kebebasan bagi organisasi-organisasi agama untuk memainkan peran di ranah sosial dan politik, sesungguhnya dibangun menurut aransemen sosial dan politik tertentu Lebih empiris lagi, pertanyaan saya adalah sejauh mana dan mengapa sikap dan perilaku para pemimpin politik dan agama dibentuk oleh komitmen itu, sedemikian sehingga demokratisasi dapat dikonsolidasikan.

Tulisan ini akan dibagi ke dalam lima bagian. Sesudah pendahuluan ini, saya akan dengan cepat membahas kerangka konseptual yang diusulkan Stepan. Karena pandangannya mengenai "toleransi kembar" didasarkan atas definisi institusional tentang demokrasi dan konsolidasi demokrasi, saya juga akan menyinggung soal ini. Pada bagian ketiga dan keempat, bagian paling substantif tulisan ini, saya akan menelusuri hubungan gereja-negara masing-masing di Spanyol dan Itali dan menelusuri bagaimana "toleransi kembar" turut memainkan peran di dalam konsolidasi demokrasi. Bagian akhir berisi kesimpulan, di mana saya akan membandingkan kasus Spanyol dan Itali, dengan sedikit catatan mengenai relevansinya untuk kita di Indonesia.

Agama dan Konsolidasi Demokrasi: "Toleransi Kembar"

Dalam pendekatan institusional mereka tentang demokrasi, Juan Linz dan Alfred Stepan mendefinisikan demokrasi sebagai "sebuah sistem regulasi konflik yang memungkinkan berlangsungnya persaingan terbuka di antara nilai-nilai dan tujuan-tujuan yang hendak diperjuangkan oleh warganegara" (Stepan, 2001: 216). Ini berarti, sejauh sebuah kelompok, termasuk kelompok agama semacam Gereja Katolik, tidak menggunakan cara-cara kekerasan, tidak melanggar hak-hak warganegara lain, dan bekerja di dalam aturan-aturan yang diizinkan dalam demokrasi, maka kelompok itu

memiliki hak penuh untuk memperjuangkan kepentingan mereka. Definisi ini dibangun di atas landasan pandangan tentang demokrasi yang lebih klasik yang ditawarkan Linz. Baginya, sebuah rezim adalah demokratis jika "ia [rezim itu] mengizinkan formulasi preferensi politik secara bebas, melalui pemanfaatan kebebasan berserikat, informasi dan komunikasi, untuk tujuan terlibat di dalam persaingan bebas di antara para pemimpin di dalam memvalidasi klaim mereka akan kekuasaan, yang dilakukan secara reguler dan dengan cara-cara nir-kekerasan, ... tanpa mengeksklusi pejabat politik yang sedang berkuasa dari kompetisi itu atau melarang anggota mana pun dari komunitas politik untuk menyatakan preferensi mereka" (dikutip dalam Gunther, Puhle, dan Diamandouros, 1995: 6).

Belakangan, berdasarkan definisi tentang demokrasi di atas, dan menulis bersamaan dengan Richard Gunther, Linz dan Stepan lalu memberi batasan tegas mengenai kapan sebuah demokrasi terkonsolidasikan. Kata mereka, sebuah transisi menuju demokrasi dapat dinyatakan sudah berlangsung penuh jika kriteria-kriteria berikut ini terpenuhi: "Sebuah pemerintahan baru naik tahta sebagai akibat langsung dari pemilihan umum yang bebas dan populer; pemerintahan ini memiliki otoritas penuh di dalam membuat kebijakan-kebijakan baru; dan kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif yang ditumbuhkan dari demokrasi baru ini tidak perlu berbagi kekuasaan dengan badan-badan lain yang sah" (1995: 78).[11] Pendekatan institusional sejenis tentang konsolidasi demokrasi dikemukakan Gunther, Puhle, dan Diamandouros, yang memandang bahwa "sebuah rezim demokratis sudah terkonsolidasikan jika semua kelompok politik yang penting sudah menerima lembaga-lembaga politik utama dalam demokrasi sebagai satu-satunya kerangka-kerja yang sah untuk persaingan politik, dan mereka tunduk kepada aturan-aturan main demokrasi" (1995: 7).

Dengan semua kerangka institusional di atas, baru-baru ini Stepan mengusulkan gagasan mengenai "toleransi kembar" sebagai pola dasar hubungan negara dan agama yang memadai di dalam demokrasi. Sejalan dengan pendekatan institusional yang dikembangkannya dalam melihat demokrasi dan konsolidasinya di sebuah negara, dengan gagasan itu Stepan sedang menawarkan batas-batas yang dengan tegas harus dibuat dan dijalankan di antara

kebebasan pemerintahan yang terpilih secara demokratis dari tuntutan dan tekanan kelompok-kelompok agama dan kebebasan kelompok-kelompok agama dari pemerintah. Ia menulis:

> Wilayah otonom kunci yang harus dimapankan bagi lembaga-lembaga demokratis adalah bahwa lembaga-lembaga yang muncul dari prosedur-prosedur demokratis itu harus mampu membuat dan menjalankan kebijakan, dalam batas-batas yang diizinkan konstitusi dan hak-hak asasi manusia. Lembaga-lembaga agama tidak boleh memiliki hak istimewa yang diberikan kepada mereka secara konstitusional, yang memberi mereka kewenangan untuk memandatkan kebijakan publik apapun kepada pemerintahan-pemerintahan yang dipilih secara demokratis.
>
> Wilayah otonom kunci yang harus dimapankan bagi kebebasan beragama, dari pemerintah atau bahkan dari agama-agama lain, adalah bahwa individu dan kelompok agama harus memiliki kebebasan penuh di dalam menjalankan ibadah keagamaan mereka secara pribadi. Lebih dari itu: sebagai individu dan kelompok, mereka juga harus dimungkinkan untuk memperjuangkan nilai-nilai mereka secara publik dalam masyarakat sipil, dan untuk menyeponsori berbagai organisasi dan gerakan dalam masyarakat politik, sejauh usaha mereka di dalam memperjuangkan nilai-nilai ini tidak berakibat negatif terhadap kebebasan warganegara lain, atau melanggar aturan-aturan demokrasi dan hukum, dengan cara-cara kekerasan. (Stepan, 2001: 216-217)

Dalam kaitannya dengan masalah yang saya bahas di sini, dua konsekuensi dari kerangka di atas penting untuk digarisbawahi. Pertama, gagasan "toleransi kembar" mengimplikasikan bahwa tidak ada satupun kelompok di dalam masyarakat politik, termasuk Gereja Katolik, dapat secara *a priori* dilarang untuk membentuk atau mendukung pembentukan sebuah partai politik berbasis agama[22] Stepan menekankan bahwa "berbagai pembatasan kepada partai politik hanya bisa dilakukan *sesudah* partai itu, dengan perilakunya, melanggar demokrasi. Penilaian tentang apakah sebuah partai melanggar demokrasi atau tidak harus ditentukan bukan oleh partai-

partai di dalam pemerintahan, melainkan oleh pengadilan" (2001: 217, cetak miring dari aslinya).

Kedua, di bawah kerangka besar itu, pola-pola hubungan agama dan negara yang lebih konkret bisa dirumuskan–sesuai dengan ruang dan waktu, dan karenanya tidak sakral. Dengannya kita bisa melampaui rumusan sederhana mengenai "pemisahan gereja dan agama," yang kadang mengacaukan. Ringkasnya: keterlibatan politik kalangan agamawan tidak boleh segera *dicurigai* hanya karena ia datang dari agamawan, sebagaimana ia juga tidak boleh segera *diistimewakan* dengan alasan yang sama.

Hubungan Gereja-Negara di Masa Demokratisasi Spanyol

Spanyol adalah negara dengan penduduk beragama Katolik yang luas dan dominan Dengan nada keagamaan yang tinggi yang menyertai praktik penaklukan kembali (*reconquista*) di (calon) negara itu pada abad ke-15, yang betul-betul memengaruhi Spanyol sebagai bangsa, kita bahkan dapat mengatakan bahwa identitas kebangsaan Spanyol sangat beririsan dengan identitas kekatolikannya. Spanyol memulai (kembali) periode demokratisnya setelah Jenderal Franco meninggal pada 1975, dan ada kesepakatan luas di kalangan para sarjana bahwa konsolidasi proses demokratisasi ini berakhir pada 1978, ketika Provinsi Catalan dan Basque diberi status otonomi khusus lewat sebuah referendum (Linz, Stepan, dan Gunther, 1995: 95).

Untuk mengevaluasi peran gereja dalam proses konsolidasi demokrasi ini, di bawah ini saya akan mengontraskan pengalaman hubungan negara dan gereja di negara itu sebelum dan ketika proses ini berlangsung.

Hubungan Negara-Gereja sebelum Franco

Terlepas dari kenyataan bahwa anti-klerikalisme kadang terjadi dalam sejarah Spanyol, hubungan antara negara dan gereja umumnya berlangsung dengan baik, bahkan mesra, di negara itu. Dalam sejarah modern bangsa itu, monumen pertama dan terpentingnya adalah Konkordat 1851, yang menggarisbawahi peran penting Katolisisme sebagai agama bangsa Spanyol dan, implikasinya, perhatian dan proteksi khusus yang diterimanya dari monarki Spanyol. Konstitusi 1876 menyatakan bahwa "Agama Katolik Apostolik dan Roma

adalah agama negara. ... Negara diwajibkan untuk mempertahankan dan membela Gereja dan para pendetanya" (dikutip dalam Gunther dan Blough, 1981: 368). Dalam situasi ini, seperti dikatakan Linz, "Katolisisme Spanyol hidup di bawah proteksi sebuah pemerintahan yang telah memberikan hirarki gereja sebagian jatah kekuasaan di dalam negara, telah menjamin pengakuan publik atas Gereja Katolik, telah membatasi persaingan yang bisa dilakukan terhadapnya oleh gereja-gereja lain, dan telah menjamin perkembangan berbagai kegiatannya secara bebas" (1991: 159-160)

Posisi formal gereja di dalam negara ini terus bertahan, sekalipun beberapa dekade kemudian berlangsung permusuhan tertentu terhadap gereja, yang menyebabkan aksi perusakan atas hak-hak milik gereja dan dibunuhnya sejumlah pendeta atau pemimpin agama lainnya. Periode terburuk sentimen anti-klerikalisme ini berlangsung ketika Spanyol diperintah oleh sebuah pemerintahan Republik pada awal 1930-an. Konstitusi 1931 (akan dibahas lebih jauh nanti), misalnya, menegaskan pemisahan antara negara dan agama, membatasi kekayaan gereja, memaksa gereja untuk melepaskan kontrolnya atas dunia pendidikan, dan Perdana Menteri Manuel Azana, yang berkuasa kala itu, mengumumkan bahwa "Spanyol bukan lagi sebuah negara Katolik" (dikutip dalam Balfour, 2000: 245).

Karena sentimen anti-klerikalisme yang kuat, sebuah revolusi sosial yang menyertai Perang Saudara (1936-1939) ditandai oleh, seperti dilaporkan Payne, "pembunuhan atas hampir 7.000 pendeta dan anggota gereja pada bulan-bulan pertama perang di wilayah-wilayah yang dikuasai kaum Republik: 4.185 anggota pendeta keuskupan (hampir satu dari tiap tujuh pendeta) dan 2648 dari berbagai orde." Payne juga melaporkan, "Di beberapa wilayah, sebagian besar pendeta keuskupan dibunuh, seperti di Barbastro (88 persen), atau mendekati jumlah itu, seperti di provinsi-provinsi Ciudad Real (40 persen) dan Toledo (48 persen)" (Payne, 1984: 214). Secara keseluruhan, tulis Linz, aksi-aksi anti-klerik itu mengakibatkan "kematian sekitar 4.184 pendeta dan pambesar gereja, sekitar 13 persen dari jajaran keuskupan, 2.365 anggota ordo-ordo keagamaan, sekitar tiga persen dari jumlah total mereka, 283 suster–semuanya mencapai 6.332 jiwa orang beriman meninggal" (Linz, 1980: 256).

Dalam nada yang sama, sejumlah pemimpin anti-klerik kala itu,

seperti Andres Nin, menyatakan bahwa mereka sebenarnya bisa menyelesaikan "masalah gereja" dengan "menyelesaikan akar-akarnya" sekalian. Katanya, "Kami sudah berhasil meluluhlantakkan pendetanya, gerejanya, dan kultus-kultusnya" (dikutip dalam Pérez-Díaz, 1993: 129). Sementara itu, organ-organ sosialis, seperti terbitan *El Socialista*, dengan tegas menyatakan, "Seorang manusia progresif harus menyerang asal-usul itu, akar itu, dan, lebih dari sekadar anti-klerik, ia harus bersikap anti-agama. ... Sosialisme itu tidak sejalan dengan Katolisisme atau agama lain apa pun juga" (dikutip dalam Gunther dan Blough, 1981: 389).

Berubahnya Peran Gereja di Bawah Franco

Di bawah situasi demikian, sangat masuk akal jika sebagian besar kalangan di Gereja Katolik di Spanyol, ketika Perang Saudara berlangsung, mendukung kaum nasionalis yang berjanji akan menghidupkan kembali Peradaban Kristen dan meng-Kristen-kan kembali bangsa itu. Gereja juga memberikan dukungannya kepada pemberontakan militer di bawah Francisco Franco, yang kemudian tampil sebagai pemenang Perang Saudara Kala itu Gereja Katolik Spanyol juga bersatu bukan saja dalam semangat batiniah mereka, tapi juga dalam kesediaan mereka untuk melancarkan aksi-aksi terencana, seperti dengan terang disampaikan Kardinal Goma: "Para pemimpin (Katolik) sekalian! Mari bangkitkan jiwa Katolisisme...! Pastikan bahwa tidak ada hukum, tidak ada kursi (jabatan), tidak ada konstitusi, dan tidak ada koran yang berada di luar kontrol atau menentang Tuhan dan Gereja-Nya di Spanyol!" (dikutip Pérez-Díaz, 1993: 132).

Akibatnya, ketika menang perang dan berkuasa, kalangan nasionalis kemudian membatalkan banyak undang-undang warisan kalangan Republik dan mengembalikan berbagai hak istimewa yang sebelumnya direbut dari Gereja Katolik. Seperti dilaporkan Linz (1991: 162):

> [Mereka] menghidupkan kembali kehadiran agama di dunia pendidikan, mengharamkan praktik perceraian, memberi kewenangan kepada pengadilan agama untuk mengurusi masalah-masalah perkawinan, menyediakan dana publik untuk membayar gaji para pengurus gereja, dan memberi subsidi

> kepada upaya pembangunan kembali gereja dan biara Simbol-simbol agama kembali mendominasi ruangan. Para uskup dan pendeta menempati posisi penting dalam upacara resmi kenegaraan apa pun, dan para pejabat menghadiri upacara-upacara keagamaan. Mereka yang sebelumnya pernah menentang praktik-praktik ini, juga kehidupan intelektual, media massa, dan buku-buku ajar–semuanya dikenai sensor pemerintah, agar kandungannya dibebaskan dari kritik terhadap gereja.

Pendek kata, kata Linz, "di berbagai wilayah, negara sudah menjadi alat sekuler bagi [kepentingan] gereja, sedang gereja pada saat yang sama berperan penting di dalam memberi legitimasi kepada rezim" (1991: 162). Dengan sendirinya identifikasi negara dan agama ini telah membahayakan banyak kelompok minoritas di Spanyol. Karena Katolisisme dipandang sebagai agama resmi negara, misalnya, maka "kaum Protestan kehilangan hak untuk menduduki jabatan politik, untuk menjalankan ibadah secara terbuka dan untuk berdakwah" (Gunther dan Blough, 1981: 371). Proses ini mencapai titik kulminasinya pada 1953 ketika, setelah diundur beberapa kali dan dengan ogah-ogahan, Vatikan pada akhirnya menandatangani sebuah konkordat yang mengakhiri isolasi internasional atas rezim Franco waktu itu (Linz, 1991: 164)

Sekalipun demikian, beberapa pihak di Gereja Katolik mulai merasa tidak puas dengan perkembangan di atas Demikian, karena mereka menyaksikan bahwa banyak sektor penduduk Spanyol sebenarnya tidak terlalu peduli dengan klaim-klaim doktrinal dan moral gereja, sedang pada saat yang sama pelanggaran rezim atas HAM warganegara waktu itu sudah begitu menghancurkan klaim moral dan legitimasi gereja yang mendukung rezim itu. Akibatnya, beberapa aktivis gereja mulai mengambil posisi yang cukup kritis terhadap rezim. Sebagian karena pengaruh kondisi sosial yang tengah berubah dan sebagian lainnya sebagai reaksi terhadap beberapa inovasi teologis yang didukung oleh Konsili Vatikan II, para pemimpin gereja yang lebih muda mulai bicara terbuka mengenai kebutuhan untuk memihak yang lemah dan membela HAM yang dilanggar. Yang sangat menonjol di jajaran pemimpin muda ini misalnya adalah Enrique y Tarancón dan sejumlah uskup luar biasa yang penunjukannya berada di luar kontrol Jenderal Franco. Dengan

intensitas yang belakangan terus meningkat, mereka mulai mendukung proses demokratisasi dan membangun jaringan dengan kelompok-kelompok oposisi. Belakangan, sesudah Franco meninggal, mereka juga mulai secara terbuka memperlihatkan dukungan mereka kepada pembentukan sebuah sistem politik yang lebih terbuka dan pluralis.

Pada 1971 Tarancón dinominasikan sebagai kepala Keuskupan Agung. Ini dengan kuat mengindikasikan bahwa keseimbangan kekuatan di dalam keuskupan telah bergeser dan kini dimenangkan oleh mereka yang mendukung pandangan bahwa Gereja Katolik harus mengubah strateginya dalam berhubungan dengan negara. Salah satu pernyataan Tarancón, di mana ia memberi sinyal tegas bahwa gereja kini tidak lagi tertarik kepada politik kekuasaan, sangat monumental dalam sejarah Spanyol. Katanya: "Kami berkeyakinan bahwa layanan terbesar yang dapat kami berikan kepada Gereja dan rakyat Spanyol adalah ini: untuk menunjukkan sejelas-jelasnya dan seterbuka mungkin bahwa kami ingin tetap berada di luar segala kasak-kusuk upaya merebut kekuasaan; dan untuk mengakui kebebasan umat Kristen di dalam mengatasi masalah temporal mereka dengan cara mereka sendiri, sejalan dengan tuntutan hati nurani mereka" (dikutip dalam Gunther dan Blough, 1981: 381).

Di bawah kepemimpinan Tarancón, para uskup bersidang pada 1971 dan memproklamasikan sebuah pernyataan krusial: "Kami telah berbuat dosa ... dan kami minta maaf ... karena pada masa itu [masa Perang Saudara] kami tidak tahu bagaimana seharusnya kami berperilaku sebagai pembawa pesan-pesan rekonsiliasi ke jantung bangsa kami, yang dikoyak-koyak oleh sebuah peperangan di antara para saudara" (dikutip dalam Pérez-Díaz, 1993: 168; lihat juga Linz, 1991: 169-70). Deklarasi ini, yang disahkan dengan perbandingan suara yang mendukung dan menolak 137 versus 78 (Pérez-Díaz, 1993: 168), menjadi "lonceng kematian" bagi rezim otoritarian, yang legitimasinya, setidaknya sebagian, sangat didasarkan atas klaim bahwa rezim itu adalah pembela Gereja Katolik dari sentimen anti-klerikalisme di masa Perang Saudara

Gereja di Bawah Demokrasi Baru

Karena berbagai perubahan besar yang berlangsung di dalam dirinya, kematian Franco pada 1975 dan transisi menuju demokrasi

"bukanlah [peristiwa] yang mengakibatkan trauma kepada gereja seperti yang dialaminya ketika Republik diproklamasikan pada 1931; peristiwa itu bahkan bukan merupakan ancaman yang serius" (Linz, 1991: 171). Sekalipun demikian, dimulainya demokrasi memunculkan masalah-masalah baru bagi gereja: jika Katolisisme bukan lagi merupakan agama resmi negara, maka posisi formalnya didefinisikan sebagai apa? Apa yang harus dilakukan gereja, agar ia tetap berpengaruh di era demokrasi baru? Bagaimana dan dengan cara-cara apa gereja "mengamankan" misinya di era baru ini?

Dalam pidatonya menyambut naik-tahtanya Raja Carlos pada November 1975, Tarancón menyatakan bahwa gereja tidak berusaha untuk memperoleh hak-hak istimewa tertentu di bawah demokrasi baru. Meski demikian, ia juga menegaskan bahwa model pemisahan gereja dan negara seperti yang diterapkan di Amerika Serikat bukanlah model yang cocok untuk diterapkan di sebuah negara seperti Spanyol, di mana sebagian besar penduduknya beragama Katolik. Katanya, "Gereja itu adalah sebuah kenyataan sosial ... dan politik harus memerhatikan baik-baik dan menghargai kenyataan sosial masyarakat ini; politik tidak bisa mengabaikan fakta bahwa mayoritas rakyat Spanyol adalah warga dan pengikut Gereja Katolik" (dikutip dalam Brassloff, 1998: 95).

Sekarang kita tahu bahwa Gereja Spanyol pada akhirnya mendukung transisi menuju demokrasi dengan menerima Konstitusi 1978, yang menandakan bahwa lembaga itu menerima kandungan konstitusi itu. Bagaimana kita menjelaskan penerimaan ini? Menurut Linz, "Konstitusi 1978, seperti Konstitusi 1931, secara formal memisahkan negara dan agama. Tapi norma-norma khusus dan, di atas yang lainnya, semangat yang mandasari diperkenalkannya konstitusi baru ini amat berbeda dari yang ditemukan pada yang sebelumnya [konstitusi 1931]" (1991: 172-173). Misalnya, seperti dikutip Linz, Pasal 6 Konstitusi 1978 berbunyi:

(1) Kebebasan individu dan masyarakat dalam berideologi, beragama, dan beribadah dijamin, dengan tanpa adanya lagi pembatasan atas berbagai bentuk ekspresinya, sejauh dianggap perlu dalam rangka mempertahankan ketertiban publik dan dibenarkan oleh hukum.

(2) Tak seorangpun bisa dipaksa untuk membuat pernyataan apapun mengenai agama, keyakinan, atau ideologi ini.

(3) Tidak akan ada agama resmi negara. Para pejabat publik harus menghargai berbagai keyakinan keagamaan masyarakat Spanyol dan harus memelihara hubungan kerjasama yang diakibatkannya antara Gereja Katolik dan keyakinan-keyakinan keagamaan lainnya.

Dalam nada maupun substansinya, ketentuan-ketentuan di atas amat berbeda dari apa yang dinyatakan dalam Konstitusi 1931. Sementara Pasal 5 Konstitusi 1931 menyatakan bahwa "Spanyol tidak memiliki agama resmi," definisi dan regulasinya mengenai kebebasan beragama sangat tinggi anti-klerikalismenya. Kutipan di bawah ini meringkaskan mengapa Konstitusi 1931 itu, seperti disebutkan Gunther dan Blough, "seperti balas dendam kepada dan sangat anti-klerik":

> Pasal 27 menyekulerkan urusan pemakaman umum dan melarang segala aktivitas agama yang bersifat publik kecuali jika ada izin dari pemerintah sebelumnya. Pasal 43 menempatkan keluarga di bawah "proteksi" negara dan mensyaratkan bahwa perkara perceraian baru bisa disahkan jika hal itu disepakati kedua belah pihak (suami dan istri) dan dimungkinkan karena alasan keadilan. Pasal 48 menyerang sistem pendidikan gereja, memapankan sistem sekolah umum yang tunggal dan sekular, dengan kewajiban agar semua orang menempuh pendidikan dasar dan larangan menyelenggarakan pendidikan agama, kecuali di lembaga-lembaga di bawah gereja dan itu pun dengan pengawasan pemerintah Pasal 26 mewakili ancaman paling serius terhadap posisi Gereja Katolik, dengan mendefinisikan organisasi-organisasi agama sebagai perkumpulan yang harus dikenai aturan-aturan hukum khusus; pasal ini melarang pemerintah di tingkat mana pun untuk mengistimewakan atau memberi bantuan dana kepada organisasi-organisasi agama; pasal itu menegaskan agar subsidi negara kepada keuskupan harus "dihapus" dalam jangka waktu dua tahun; pasal itu juga mengimplikasikan penghapusan Ordo Jesuit dari Spanyol dan memperluas ancaman penghapusan itu kepada ordo-ordo keagamaan lainnya jika mereka dianggap mengancam keamanan negara; pasal itu juga membatasi kekayaan yang boleh dimiliki oleh ordo-ordo keagamaan dan mengancam

> pengambilalihan hak milik itu secara paksa oleh negara; dan akhirnya, pasal itu dengan tegas membatasi berbagai aktivitas ordo-ordo keagamaan, melarang mereka terlibat di dalam industri, perdagangan, dan (apa yang paling tidak bisa diterima oleh orang-orang Katolik) pendidikan. (Gunther dan Blough, 1981: 369)

Terhadap rancangan ini, para pemimpin gereja bereaksi keras. Gunther dan Blough memberikan kita dokumentasi yang kaya mengenai reaksi spontan dan cepat Gereja Katolik terhadap pasal-pasal itu, ketika pasal-pasal ini diperdebatkan di dalam parlemen. Lapor mereka:

> Ketika perdebatan berlangsung mengenai pasal-pasal menyangkut agama ini, Ramón Molina, anggota parlemen yang juga seorang pendeta, menyebut Konstitusi 1931 itu sebagai "ajakan untuk Perang Saudara." Segera sesudah pemungutan suara diselenggarakan mengenai Pasal 26, wakil-wakil dari wilayah yang banyak didominasi pertanian, Basque dan Navarre (kantong-kantong Katolik yang utama) meneriakkan ketidakpuasan mereka, seraya keluar dari ruang sidang, dan menuduh Dewan sedang mendesakkan jalan keluar yang "penuh paksaan dan sektarian" terhadap masalah agama. Mereka menolak ikut serta dalam perdebatan apa pun sesudahnya dan menyatakan diri tidak bertanggungjawab atas naskah final Konstitusi 1931, yang dengan begitu mengartikulasikan ancaman langsung terhadap legitimasi rezim baru. Alcalá-Zamora, seorang Katolik moderat yang menduduki jabatan perdana menteri, mengundurkan diri dari jabatan pemerintahannya dan mengancam akan menggerakkan sebuah oposisi Katolik. Josá María Gil Robles, seorang juru bicara Katolik yang menonjol, menegaskan bahwa rakyat Spanyol yang religius "tidak dapat menerima draf Konstitusi ini, dan kami menyatakan ... bahwa sejak saat ketika draf seperti disetujui, kami akan memproklamasikan dibukanya periode konstituen baru." (Gunther dan Blough, 1981: 369-70)

Ini berbeda dari reaksi Gereja Katolik terhadap Konstitusi 1978. Terhadap konstitusi ini, mereka menerima prinsip-prinsip negara non-denominasional (Katolisisme bukan agama resmi negara) dan

kebebasan beragama, merasa puas dengan pernyataan bahwa ada niat baik untuk membangun kerjasama antara negara dan Gereja Katolik. Meskipun ini berarti bahwa gereja tidak akan lagi menerima sumberdaya material dari negara seperti yang sebelumnya mereka terima dari rezim Franco (Payne, 1984: 201), pengakuan akan peran gereja di dalam Konstitusi itu penting karena hal itu mengimplikasikan kebebasan bergerak yang substansial bagi gereja. Dengan begitu, sedikitnya ada jaminan konstitusional bahwa negara akan menghormati komitmennya untuk mengakui Gereja Katolik dan mengizinkannya bergerak dalam batas-batas yang diizinkan. Ini penting karena dalam Katolisisme, "ordo-ordo keagamaan adalah bagian esensial dari keseluruhan institusi dan aktivitas mereka merupakan bagian penting dari misi keagamaan; karena itu, setiap regulasi yang terkait dengan mereka akan menyentuh juga kebebasan beragama seperti yang didefinisikan oleh gereja" (Linz, 1991: 173). Singkatnya, dalam masalah-masalah keagamaan, gereja tidak merasa terancam oleh Konstitusi 1978 seperti yang dialaminya ketika berhadapan dengan Konstitusi 1931: "Sementara Konstitusi Republik II (1931) memenangkan satu pihak dan pada akhirnya bersifat eksplosif dalam perlakuannya atas masalah-masalah keagamaan, dokumen yang ada sekarang (Konstitusi 1978) mencerminkan satuan kompromi yang dikelola secara hati-hati" (Gunther dan Blough, 1981: 367).

Peran Gereja dalam Transisi

Penelusuran di atas memungkinkan kita untuk menilai lebih jauh peran Gereja Katolik dalam proses demokratisasi Spanyol. Mengikuti skema Casanova (1994: 85-91), kita bisa melakukannya pada tiga tingkatan berbeda.

Pertama, peran itu tampak dalam bentuk militansi para aktivis gereja dalam oposisi demokratis. Keterlibatan kaum buruh Katolik pada 1950-an berperan penting di dalam menumbuhkan gerakan kelas buruh baru pada 1960-an dan dalam menyemarakkan berkembangnya asosiasi-asosiasi buruh yang semi-klandestin seperti Comissiones Obreras dan Union Sindical Obrera (USO). Seperti organisasi-organisasi sejenis di Prancis, organisasi-organisasi buruh Aksi Katolik di Spanyol menjadi titik awal berkembangnya konflik antara rezim dan Gereja Katolik ketika hirarki gereja harus memihak ke salah satunya (Linz, 1991: 169; Linz, 1980: 259).

Yang boleh jadi lebih krusial adalah fakta bahwa, “untuk pertama kalinya dalam sejarah Spanyol, orang-orang Katolik ikut bergabung dan berperan aktif di dalam partai-partai kiri, yakni Partai Sosialis (PSOE) dan Partai Komunis (PCE)” (Casanova, 1994: 86). Inilah yang antara lain mengakibatkan berubahnya sikap kalangan Komunis terhadap Gereja Katolik: Santiago Carillo, seorang pemimpin Komunis, misalnya, mulai mendekati kalangan Katolik yang progresif; ia menilai bahwa, setidaknya dalam jangka pendek, posisi anti-klerik “adalah salah satu sumber kelemahan kalangan oposisi dan kiri” (Linz, 1980: 259). Bagi Casanova, fusi kalangan Katolik dan kelompok kiri ini merupakan “faktor penting yang mengakibatkan menghilangnya anti-klerikalisme dari politik Spanyol” (1994: 86).

Tingkat kedua adalah proteksi gereja, baik langsung atau tidak, terhadap oposisi demokratis. Pertama-tama, dalam pengertian yang sederhana, gereja menawarkan justifikasi keagamaan bagi prinsip-prinsip demokrasi yang mendasari aktivisme anti-rezim, yang dengan sendirinya menggerogoti legitimasi rezim dan memperkuat oposisi. Sesudah Konsili Vatikan II, lingkaran orang-orang gereja yang simpatik kepada kelompok-kelompok oposisi melebar secara signifikan. Linz misalnya melaporkan, “Kini, bahkan kalangan gereja yang simpatik kepada Franco tidak dapat sepenuhnya mendukung reaksi-reaksi berbentuk kekerasan yang dilakukan para pejabat negara. Sebaliknya, mereka bahkan membela organisasi-organisasi dan orang-orang yang merupakan ‘warga Katolik yang baik’ tapi tidak setuju dengan penafsiran mereka mengenai Katolisisme yang didukung oleh rezim” (1991: 166). Dalam situasi seperti ini, upaya rezim untuk mendiskreditkan oposisi sebagai konspirasi Komunis melawan Gereja Katolik Spanyol, misalnya, tidak lagi bisa dipertahankan dan kehilangan daya persuasi.

Selain itu, gereja juga menawarkan gedung-gedung yang dikelolanya, gereja dan biaranya, untuk dimanfaatkan sebagai tempat di mana berbagai sektor oposisi yang sifatnya antarwilayah, antarkelas dan antarpartai bisa saling bertemu dan bermusyawarah. Dengan tawaran ini, selain memberi tempat perlindungan bagi kalangan oposisi, karena tempat-tempat ini relatif imun dari pemeriksaan rezim, gereja juga “turut mengoordinasikan dan menyatukan sektor-sektor oposisi demokratis yang amat beragam

menjadi sebuah gerakan masyarakat sipil yang bersatu dan sama-sama menentang negara otoriter" (Casanova, 1994: 87).

Akhirnya, yang tak kalah penting, pada tingkatan yang lainnya lagi, gereja turut memainkan peran di dalam proses rekonsiliasi nasional. Berkat insiatif-inisiatif gereja, para pemimpin kelompok oposisi mulai mengabaikan atau bahkan melupakan sama sekali sikap-sikap anti-religius dan anti-klerik mereka, yang tumbuh mengeras sejak periode Perang Saudara. Dengan tidak mendukung pembentukan sebuah partai demokrasi Kristen, misalnya, gereja telah menciptakan atmosfir yang baik bagi tumbuhnya hubungan baik di antara partai-partai politik baru dan gereja. Langkah-langkah gereja yang mendukung rekonsiliasi itu juga "telah menghambat tumbuh-nya-kembali semangat Perang Salib; hal itu telah meminimalisasi berbagai bahaya yang bisa tumbuh dari ekstremisme; dan, secara umum, hal itu telah menggerogoti atau memperlemah dasar-dasar ideologis dari strategi apa pun yang bisa menghambat tumbuhnya demokrasi oleh aparat-aparat negara berhaluan-keras, khususnya kelompok militer" (Pérez-Díaz, 1993: 169).

Hubungan Negara dan Gereja dalam Demokratisasi Itali

Seperti Spanyol, Itali adalah sebuah bangsa Katolik; lebih dari 90% penduduknya beragama Katolik. Lebih dari itu, tapi di sini Itali mulai berbeda dari Spanyol, Kepausan berada di negara itu, yang memberi Gereja Katolik Itali pengaruh sosial dan politik besar. Demokratisasi bermula di Itali dengan jatuhnya Mussolini pada 1943, tapi kapan persisnya proses ini mengalami konsolidasi kurang begitu jelas, sedikitnya tidak sejelas kasus demokratisasi Spanyol. Jantung dari persoalan ini adalah fakta bahwa, sementara demokratisasi sudah bermula pada 1940-an, arena politik Itali sejak saat itu didominasi oleh Partai Demokrasi Kristen (selanjutnya: PDK), seraya menyudut-kan Partai Komunis Itali (selanjutnya: PKI) dalam posisi "oposisi permanen".

Untuk alasan di atas, sarjana seperti Bruneau dan kawan-kawannya menyebut demokrasi Itali sebuah "demokrasi yang terpasung" (*besieged democracy*) dan menyarankan agar upaya kita untuk menentukan kapan persisnya demokratisasi dikonsolidasikan di Itali dikaitkan dengan masalah ini. Bruneau dan kawan-kawannya

berargumen bahwa tanggal yang pas untuk itu adalah di sekitar pembentukan kabinet "Solidaritas Nasional" pada pertengahan 1970-an, karena itulah saat ketika, untuk pertama kalinya dalam sejarah Itali, PKI mendukung sebuah kabinet pemerintahan Meskipun kala itu PKI tidak diberi satupun posisi dalam kementerian, fakta bahwa wakil-wakil mereka ikut dimasukkan ke dalam berbagai komite yang bekerja dalam parlemen merupakan perkembangan amat penting, yang tanpanya PKI "dipinggirkan dan dikeluarkan dari posisi-posisi kekuasaan di tingkat nasional" (Bruneau et. al., 2001: 68).

Sehubungan dengan "toleransi kembar" yang menjadi tema pokok tulisan ini, fakta-fakta di atas membuat eksplorasi kita menjadi lebih mudah dan lebih sulit sekaligus. Lebih mudah karena sekadar pembentukan PDK jelas tidak melanggar prinsip pokok "toleransi kembar"; kita bahkan dengan aman dapat menyimpulkan bahwa pembentukan partai itu saja, yang mengindikasikan bahwa orang-orang Katolik mau dan sudah tunduk kepada aturan main demokrasi, adalah dukungan penting kepada prinsip "toleransi kembar" Namun demikian, karena sebuah sistem demokrasi yang terkonsolidasikan mengharuskan inklusi dan keterlibatan aktif sebanyak mungkin sektor politik dalam masyarakat, termasuk para aktivis kiri dan komunis, maka eksplorasi kita harus mengikuti argumen Bruneau dan kawan-kawannya, dan inilah jalur yang lebih sulit.

Presentasi mengenai hubungan gereja-negara di Itali di bawah ini akan mengikuti dua jalur di atas. Saya akan memulai dengan yang lebih mudah dan akan bergerak ke yang lebih rumit.

Hubungan Gereja-Negara Sebelum dan di Bawah Mussolini

Unifikasi Itali pada 1860 menimbulkan krisis serius dalam hubungan antara Gereja Katolik dan negara baru. Pemerintahan liberal di bawah Camillo Benso Cavour dan para penerusnya menjalankan sebuah kebijakan yang menyekularisasi lembaga-lembaga dan kehidupan publik, sejalan dengan prinsip Cavour yang terkenal mengenai "sebuah gereja yang bebas dalam sebuah negara yang bebas" (Jemolo, 1960: 11-12). Kebijakan yang diterapkan kala itu mencakup: (1) pemberian otoritas untuk mengurusi masalah-masalah perkawinan kepada lembaga perkawinan sipil pada 1865; (2) pembatasan atas pendidikan agama Katolik di sekolah-sekolah negeri pada 1877; (3) reformasi undang-undang tertentu untuk membela

kebebasan beragama pada 1889; dan (4) kontrol negara atas lembaga-lembaga kesejahteraan dan sumbangan pada 1890.

Lebih jauh, oposisi terhadap hirarki gereja diperparah oleh langkah-langkah yang dimaksudkan untuk menggerogoti kekuatan ekonomi gereja (khususnya dengan membatasi apa yang dianggap sebagai milik gereja dan pengambilalihan hak milik yang sebelumnya dikuasai gereja pada 1866 dan 1867). Kalyvas melaporkan: "Meskipun langkah-langkah anti-klerik yang berlangsung di Itali lebih lunak dibanding hal sejenis yang bisa dilihat di Jerman, langkah-langkah itu menunjukkan upaya memisahkan diri dari masa lalu yang lebih revolusioner dan serangan kepada posisi gereja yang lebih dramatis dibanding dengan yang dilakukan Bismarck di sebuah wilayah di mana umat Katolik sudah sejak lama merupakan kelompok minoritas [Jerman]" (Kalyvas, 1996: 216).

Namun, yang mungkin lebih penting dari yang lainnya, unifikasi Itali digenapkan pada 1870 dengan penundukan Roma, yang sekaligus mengakhiri kekuasaan sekuler para Paus. Oleh umat Katolik, peristiwa ini menumbuhkan tingkat kemarahan khusus kepada monarki Itali, yang mereka tuduh sedang mencoba "mencuri" jubah Paus dan gereja dari sedikit kebebasan yang masih mereka punya. Ketika tentara-tentara Itali memasuki Roma, Paus tiba-tiba berhenti sebagai penguasa dunia yang berdaulat, untuk pertamakalinya setelah berabad-abad: dengan kemarahan tak terperi ia mengunci dirinya di Vatikan, sambil memproklamasikan-diri sebagai "tahanan" negara Itali. Salah satu akibatnya yang penting kemudian adalah doktrin *non expedit* yang dikeluarkannya, yang melarang orang Katolik dari berpartisipasi dalam politik elektroral, baik sebagai kandidat yang dipilih maupun pemilih (Kalyvas, 1996: 216).

Dengan perluasan hak suara dalam pemilu yang ditetapkan pada 1913, doktrin *non expedit* Paus di atas menjadi makin penting maknanya. Seperti dilaporkan Cotta: "Mengingat luasnya para pengikut gereja khususnya di daerah-daerah pedesaan (tetapi juga di kalangan kelas menengah dan atas) para elite liberal merasa enggan memobilisasi dukungan massa, karena hal itu akan segera menumbuhkan dukungan populer kepada kalangan sosialis" (Cotta, 1992: 157). Ini membuka peluang bagi berlangsungnya negosiasi antara Gereja Katolik dan para pemimpin liberal, karena tiga alasan

penting: (1) mereka sama-sama mengkhawatirkan tumbuhnya sosialisme yang revolusioner; (2) banyak kalangan dalam Gereja Itali yang ingin dilihat sebagai warganegara yang patriotik; dan (3) kesediaan sejumlah politisi liberal untuk mulai mengabaikan sikap-sikap anti-klerik mereka (Cotta, 1992: 157). Terobosan menentukan dalam negosiasi-negosiasi ini terjadi pada 1913, ketika elite liberal dan Katolik mencapai kesepakatan bersama di tingkat nasional, dalam apa yang disebut sebagai "Pakta Gentiloni". Di bawah kesepakatan ini, doktrin *non expedit* dibatalkan untuk mencapai banyak tujuan praktis, yang memungkinkan aliansi-aliansi elektoral liberal-Katolik memenangkan lebih dari 200 kursi di parlemen dan karenanya memberi pemerintahan liberal dukungan suara mayoritas mutlak di parlemen (Cotta, 1992: 157).

Namun demikian, koalisi di atas tidak bisa bertahan lama karena para elite liberal selalu menekankan agar para politisi Katolik hanya diberi posisi-posisi yang tidak atau kurang menentukan di pemerintahan Bagi Cotta, ini adalah masalah paling krusial dalam politik Itali: "Mereka [para elite penguasa] hanya mau mengkooptasi elite-elite baru dalam posisi-posisi rendahan, tidak bersedia berbagi kekuasaan dalam cara yang cukup penting. ... Terlepas dari beberapa upaya yang sudah dicoba, para elite liberal, sosialis, dan Katolik tidak bisa mengatasi perbedaan-perbedaan mereka, dan sikap mereka yang saling mencurigai menjadi penghalang bagi tumbuhnya koalisi politik yang mampu menghambat naiknya Fasisme, gerakan anti-demokrasi baru yang paling kuat" (1992: 159-160).

Menyusul berakhirnya perang, rezim fasis, yang berkuasa dari 1922 hingga berakhirnya Perang Dunia II, menjalankan kebijakan yang hendak berbaikan dan berekonsiliasi dengan Gereja Katolik. Ini berkulminasi dengan ditandatanganinya "Pakta Lateran", pada 1929, oleh Mussolini dan Kardinal Gasparri (mewakili Paus Pius XI). Pakta ini menyelesaikan sekali dan untuk selamanya "Masalah Roma", dengan pembentukan negara Vatikan. Salah satu bagian dari pakta itu adalah sebuah konkordat yang menegaskan Katolisisme sebagai "satu-satunya agama negara." Pakta itu juga menegaskan kembali beberapa hak istimewa bagi Gereja Katolik–dalam masalah-masalah perkawinan dan ekonomi, dan dalam bidang pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri–yang dirampas dari gereja pada periode liberal (Jemolo, 1960: 228-230).

Tapi tidak semua pembesar Gereja Katolik menyambut baik kerja sama dengan rezim fasis di atas Partai Rakyat Itali (PRI), yang basisnya Katolik, misalnya, memiliki masalah amat serius dengan rezim fasis. Seperti dilaporkan Duggan, "Sejumlah besar pendeta wilayah dan para pendukung lokal PRI sangat membenci Mussolini, karena mereka, dan berbagai perkumpulan dan koperasi Katolik yang mereka jalankan, sudah sering menjadi target aksi-aksi kekerasan oleh kelompok fasis" (Duggan, 2004: 208).

Segitiga Maut: Gereja, Negara, PDK

Pada masa sesudah berakhirnya Perang Dunia II, Gereja Katolik Itali tampil sebagai kekuatan politik amat penting dan sangat memengaruhi hampir segala aspek kehidupan. Segala gerak langkahnya yang menentukan ini dimungkinkan oleh fakta bahwa Dewan Konstitusi, dengan dukungan 350 suara setuju dan 149 suara menolak, mendukung dimasukkannya Pakta Lateran ke dalam konstitusi baru (1947) Keputusan itu malah seperti menyiapkan panggung bagi tahap-tahap lebih lanjut hubungan negara dan agama di Itali, yang dicirikan oleh hubungan yang hampir sepenuhnya organik di antara keduanya.

Di sini hirarki gereja mengidentifikasikan diri dengan kelas penguasa dan memelihara kepentingannya dengan terus mempertahankan *status quo* sosial dan politik. Di wilayah-wilayah pedesaan, para pendeta dan elite lokal membangun aliansi natural yang sulit dipatahkan. Para pendeta mengambil sumpah untuk menghabiskan waktu mereka untuk merekristenisasi kelas buruh, menghindarkan mereka dari pengaruh kelompok kiri dan komunis. Banyak umat Katolik, khususnya generasi muda mereka, merasa bahwa inilah saatnya bagi gereja untuk memperluas perannya dan mereka akan membantunya dengan gairah keimanan mereka yang berkobar. Pada saat yang sama, dengan niat bersama yang kuat untuk menghambat laju komunisme dan membangun masyarakat yang sejalan dengan doktrin katolisisme, Vatikan, hirarki gereja nasional dan organisasi-organisasi awam bekerja bersama untuk menyatukan warga Katolik ke dalam sebuah blok politik dan untuk mengaitkan blok itu dengan PDK sebagai alternatif yang harus ada untuk menghambat PKI.

PDK sendiri dibentuk pada 1943 sebagai sebuah partai massa yang berbasis utama petani dan anti-fasis, dengan sebuah platform

yang reformis dan populis. Dalam statutanya disebutkan bahwa PDK adalah sebuah "partai kaum beriman yang didirikan dengan tujuan membangun sebuah negara yang diinspirasikan oleh prinsip-prinsip Kristen" (dikutip dalam Giammanco, 1989: 94). Partai itu segera mengonsolidasikan dirinya sebagai partai kelompok borjuis yang anti-komunis.

Mandat yang diberikan Vatikan kepada PDK memang tidak pernah bersifat total dan selalu diterima dengan sejumlah kekuatiran. Namun demikian, tak dapat diragukan, Gereja Itali amat memengarui penampilan partai itu dan PDK, pada gilirannya, berpengaruh besar di kalangan kelompok-kelompok Katolik yang dibentuk atau ditekan oleh gereja untuk menyukseskan capaian elektoral partai. Ketika pemilihan umum berlangsung gereja, dari Paus hingga para pendeta di tingkat lokal, secara terbuka menyatakan bahwa memberikan suara kepada PDK adalah bagian dari iman Paus Pius XII, misalnya, hampir tak mengenal batas keterlibatan politik gereja. Ia-lah yang pertamakali menyatakan bahwa memilih PDK adalah kewajiban agama. Pada 13 Juli 1949, di masa ramainya kampanye, ia juga mengeluarkan dekrit yang melarang umat Katolik menjadi anggota PKI. Ia pulalah yang mengharamkan umat Katolik dari menulis, membaca, menerbitkan atau sekadar mendistribusikan literatur komunis apa pun. Mereka yang terlibat dalam kegiatan-kegiatan ini bisa diekskomunikasikan dan tidak bisa menerima sakramen apa pun (Kalyvas, 1996: 225-30; Duggan, 2004: 266; Cotta, 1995: 165; Santucci, 2003: 231-232). Di bawah ini adalah contoh-contoh utama keterlibatan langsung gereja dalam kehidupan politik Itali, seperti yang dilaporkan Giammanco (1989: 94-95): desakan kepada PDK untuk memasukkan konkordat ke dalam konstitusi (1947); desakan kepada para pemilih untuk memberikan suara kepada PDK dengan sanksi-sanksi yang bersifat keagamaan bagi mereka yang tidak patuh, khususnya dalam pemilu 1948 dan referendum mengenai undang-undang perceraian (1974 dan 1981); ekskomunikasi bagi kaum komunis, sosialis, dan para simpatisan mereka (1949); desakan kepada PDK untuk memisahkan diri dari pemerintahan koalisi dengan Partai Sosialis Itali (PSI) dan PKI (1947).

Semua langkah di atas memiliki pengaruh sosial amat mendalam. Dengan melibatkan diri dalam setiap aspek kehidupan sipil dan membelah dunia politik ke dalam "mereka yang baik" dan "mereka

yang jahat", Gereja Katolik telah memperkuat divisi sosial di Itali, suatu masalah kronis yang sudah lama sekali berlangsung. Intervensi politik gereja yang massif sesudah 1945, kata La Palombara, ilmuwan politik terkemuka yang juga berkebangsaan Itali, berpengaruh sangat buruk, seperti yang juga pernah terjadi dengan keterlibatan massif gereja sesudah 1890. Demikian, karena hal itu dilakukan dengan membelah masyarakat ke dalam dua golongan yang antagonistik: warga Itali yang merupakan "Katolik loyal" dan mereka yang bukan. Sayangnya, tambah La Palombara, itupun tidak sepenuhnya mendatangkan hasil yang diharapkan: hal itu tidak berhasil menahan tumbuhnya kelompok kiri sesudah Perang Dunia II; dan hal itu tidak juga dapat menghalangi langkah-langkah saling mendekati antara PDK dan PSI di tahun 1960-an dan PDK dan PKI di tahun 1970-an. Bahkan, secara keseluruhan, posisi konservatif gereja hingga akhir tahun 1950-an tidak membuahkan hasil yang patut dibanggakan, baik pada tingkat spiritual maupun politik (La Palombara, 1987: 60-65).

Peran Gereja dalam Konsolidasi Demokrasi (?)

Diskusi di atas menegaskan bahwa tumbuhnya sistem politik yang kompetitif, demokratis, dan multi-partai sesudah jatuhnya Mussolini tidak serta-merta mengakibatkan terkonsolidasinya sebuah politik yang demokratis di Itali. Sebaliknya, Itali di bawah apa yang dikenal sebagai periode Republik I ini hampir sepenuhnya sinonim dengan dominasi PDK; bahkan, hingga tahun 1970-an, kita dapat mengidentifikasikan Itali dengan "negara-PDK", dan negara ini adalah sebuah negara yang sangat kuat aura kleriknya. Fakta ini didukung oleh opini populer seperti dilaporkan Duggan: "Pada 1970-an, menurut sebuah survei Eropa, 72% warga negara Itali merasa 'sangat' atau 'sama sekali' tidak puas dengan cara berjalannya demokrasi. Pada 1976, angka itu mencapai 80%" (2004: 274).

Dengan identifikasi Itali dengan PDK, langsung atau tidak, kita dapat menyimpulkan bahwa sumbangan formal Gereja Katolik Itali bagi konsolidasi demokrasi di negara itu adalah negatif. Baru pada 1995 hubungan antara gereja dan negara dipisahkan secara resmi, dan karenanya juga netralitas keduanya terhadap satu sama lain.

Jika kita hendak melihat kontribusi gereja terhadap konsolidasi demokrasi di Itali, kita harus mencarinya di tempat lain atau dalam peristiwa-peristiwa lain. Salah satunya adalah kematian Paus Pius XII

yang sangat konservatif, pada 1958, dan penggantiannya oleh Paus Yohanes XXIII yang progresif. Duggan menyimpulkan bahwa masa tugas kepausan Yohanes yang singkat (ia wafat pada 1963) adalah terobosan penting dalam sejarah hubungan negara-agama di Itali: "Hal itu menandai awal penilaian kembali secara menyeluruh karakter Gereja Katolik dan perannya dalam masyarakat, sebuah langkah yang digerakkan oleh kesadaran bahwa banyak ajaran lama (ortodoksi) gereja yang sudah tertinggal oleh zaman dan yang memperoleh tantangan luas baik dari kalangan awam maupun gereja sendiri." Di bawah kepemimpinan Paus Yohanes, "Vatikan mulai mengambil jarak dari politik kepartaian dan lebih memfokuskan perhatian pada misi spiritual dan pastoralnya yang universal" (Duggan, 2004: 266). Perkembangan inilah yang, bersamaan dengan dimulainya Konsili Vatikan II pada 1962, memperkenalkan pendekatan liberal baru gereja terhadap banyak isu sosial dan doktrinal dan yang menjadi latar belakang mengapa para pemimpin PDK sendiri mulai aktif membuka negosiasi dengan kalangan sosialis pada 1960-an. Tapi bahkan langkah-langkah ini, dalam jangka pendek, belum dapat menghentikan sama sekali keterlibatan gereja dalam politik partisan, mendukung PDK, dan tetap curiga terhadap kalangan sosialis dan komunis, yang mengingatkan kita akan kesimpulan Cotta mengenai watak elite politik dalam sejarah Itali.

Seraya mengikuti argumen Bruneau dan kawan-kawan bahwa demokratisasi di Itali baru sepenuhnya terkonsolidasikan pada akhir 1970-an, kita dapat menyatakan kini bahwa hal itu baru diperoleh sesudah sebuah peristiwa amat tragis terjadi. Peristiwa itu adalah penculikan dan pembunuhan misterius atas Aldo Moro, Ketua Umum PDK waktu itu. Bahkan banyak kalangan di Itali percaya bahwa kematian itu melibatkan konspirasi tingkat tinggi. Demikian karena, seperti dilaporkan Duggan, "Lebih dari siapa pun, Moro sudah lama bekerja keras untuk membawa masuk kalangan komunis ke dalam pemerintahan, sesuatu yang pasti tidak dikehendaki banyak kalangan sayap kanan." Sementara itu, pada saat yang sama, PKI memiliki seorang pemimpin baru, Enrico Berlinguer, "seorang keturunan Sardinia yang kaya raya, dengan latar belakang Katolik yang kuat, yang percaya bahwa harapan terbaik bagi kemajuan moral dan sosial Itali, dan keluarnya bangsa ini dari kemampatan tahun-tahun sebelumnya, terletak pada aliansi dengan PDK" (Duggan,

2004: 283). Kaitan antara kedua aktor penting itu dapat ditarik lebih jauh ke belakang hingga 1950-an, ketika PKI mulai berniat menjalin hubungan baik dengan kelompok-kelompok Katolik tetapi kuatir bahwa sebuah gerakan Katolik akan tidak bisa berbuat banyak terhadap gereja tanpa memerosotkan kekatolikannya. Dalam konteks ini, PKI membutuhkan penghubung yang berasal dari kelompok moderat kiri di jajaran PDK dan memilih Aldo Moro untuk tugas ini (Giammanco, 1989: 96).

Singkat kata, dibutuhkan terbunuh secara tragisnya seorang pemimpin tertinggi PDK agar demokratisasi di Itali bisa dikonsolidasikan. Itu dimungkinkan karena konsolidasi demokrasi di Itali mensyaratkan agar berbagai kelompok politik bisa saling berekonsiliasi, yang makin disadari ketika Moro diculik dan dibunuh secara misterius.

Catatan Penutup

Saya ingin menyimpulkan dua hal pokok dari rangkaian observasi di atas. Pertama, komitmen untuk menghormati prinsip "toleransi kembar" sudah dipenuhi oleh para pemimpin politik dan agama di Spanyol dan Itali dalam periode konsolidasi demokrasi di kedua negara itu. Namun derajat komitmen itu berbeda dalam kedua kasus: di Spanyol komitmen itu tampak sangat kuat, sedang di Itali relatif rendah. Perbedaan ini muncul dari perbedaan konteks demokratisasi di kedua negara, yang juga memengaruhi tingkah laku politik para pemimpin: di Spanyol, ingatan mengenai akibat buruk Perang Saudara mendesak para elite untuk mengambil langkah-langkah segera dan serius ke arah rekonsiliasi nasional; sebaliknya, di Itali, ketakutan akan komunisme mempersulit langkah-langkah rekonsiliasi para elite di semua kelompok politik. Konteks ini juga memengaruhi perbedaan sikap kedua gereja nasional dalam hubungannya dengan pembentukan partai politik berbasis agama di masing-masing negara: sementara di Spanyol gereja tidak mendukung pembentukan sebuah partai Katolik, di Itali gereja menjadi pendukung utama pembentukan PDK.

Kedua, baik gereja nasional di Spanyol maupun Itali, juga payung Gereja Katolik yang berbasis di Roma, mengambil langkah-langkah berbeda di masa transisi, yang memengaruhi peran mereka yang juga berbeda di dalam mengonsolidasikan demokrasi. Di

Spanyol, sumbangan gereja diakui amat besar, jika bukan amat krusial. Banyak pihak dalam Gereja Katolik Spanyol yang mendukung kelompok oposisi, mulai mengambil jarak dari rezim Franco dan mendeligitimasinya, dan memainkan peran penting di dalam proses rekonsiliasi. Di Itali, kebalikannya, dengan mendukung PDK, Gereja Katolik memiliki pengaruh negatif atas konsolidasi demokrasi. Dengan berbuat demikian, gereja telah turut "membekukan" kantong-kantong sosial lama yang justru menjadi hambatan rekonsiliasi di Itali, jika bukan mengorek lukanya lebih dalam lagi.

Pengalaman Spanyol dan Itali harus diambil hikmahnya dalam perenungan mengenai peran agama dalam konsolidasi demokrasi di Indonesia. Beberapa butir pelajaran bisa dirumuskan di sini. Pertama, sekalipun didominasi mereka yang beragama Islam, Indonesia sama dengan Spanyol dan Itali dalam hal bahwa kita adalah sebuah bangsa yang mayoritas penduduknya sangat religius. Corak keberagamaan Islam yang tidak mengenal lembaga kepausan, seperti yang menjadi salah satu ciri utama Katolisisme, memang membedakan Indonesia dari Spanyol dan Itali. Namun banyak indikasi yang menunjukkan bahwa masyarakat muslim Indonesia adalah masyarakat yang tinggi tingkat penghormatannya kepada para pemimpin agama, sekalipun tidak ada otoritas tunggal dalam hal ini.

Kedua, seperti sejarah hubungan negara dan agama di Spanyol dan Itali, sejarah hubungan Islam dan negara di Indonesia juga dicirikan oleh pasang-surut yang kadang diwarnai aksi-aksi kekerasan yang memakan banyak korban baik dari kelompok Islam maupun kelompok-kelompok politik lain seperti komunis. Kini, sesudah demokrasi kembali menjadi sistem politik kita, pola hubungan itu kembali sedang ditata ulang. Pengalaman Spanyol dan Itali mengajarkan: konsolidasi demokrasi di Indonesia akan ditentukan oleh sejauh mana para pemimpin agama dan politik bisa saling menjaga komitmen mereka kepada "toleransi kembar". Pada gilirannya, hal ini antara lain akan ditentukan oleh sejauh mana kita sensitif pada Islam sebagai fakta sosial yang kuat di Indonesia dan kesediaan kita untuk berbagi dengan sebanyak mungkin kelompok kepentingan di bumi tercinta ini. []

Bibliografi

Balfour, S. 2000. “Spain from 1931 to the Present.” In Raymond Carr, ed., *Spain: A History*. Oxford: Oxford University Press.

Brassloff, A. 1998. *Religion and Politics in Spain: The Spanish Church in Transition, 1962-96*. London: Macmillan.

Bruneau, T. C. at all. 2001. “Democracy, Southern European Style.” In P. Nikiforos Diamandouros and Richard Gunther, eds., *Parties, Politics, and Democracy in the New Southern Europe* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Giammanco, R. M. 1989. *The Catholic-Communist Dialogues in Italy: 1994 to the Present*. New York: Praeger.

Casanova, J, 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Cotta, M. 1995. “Elite Unification and Democratic Consolidation in Italy: A Historical Overview.” In John Higley and Richard Gunther, eds. *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. New York & Australia: Cambridge University Press.

Diamandouros, P. N, and R. Gunther, eds. 2001. *Parties, Politics, and Democracy in the New Southern Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press

Duggan, C. 2004. *A Concise History of Italy*. Cambridge: Cambridge University Press

Gunther, R., and R. A. Blough. 1981. “*World Affairs* 143: 366-412.

Gunther, R., P. N. Diamandouros, and H.J. Puhle, eds. 1995. *The Politics of Democratic Consolidation*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Higley, J, and R. Gunther, eds. 1995. *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jemolo, A.C. 1960. *Church and State in Italy (1850-1950)*. Transl. David More. Oxford: Basil Blackwell.

Kalyvas, S. N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca: Cornell University Press

Kselman, T., and J. A. Buttigieg, eds. *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Linz, J. J. 1980. “Religion and Politics in Spain: From Conflict to Consensus above Cleavage” *Social Compass* 27: 255-277.

——. 1991. “Church and State in Spain from the Civil War to the

Return to Democracy." *Daedalus* 120:159-78.

Linz, J. J., A. Stepan, and R. Gunther. 1995. "Democratic Transition and Consolidation in Southern Europe, with Reflections on Latin America and Southern Europe." In Gunther, Diamandouros, and Puhle, eds. *The Politics of Democratic Consolidation*

Payne, S. N. 1984. *Spanish Catholicism: A Historical Overview*. Madison: University of Wisconsin Press.

Pérez-Díaz, V. M. 1993. *The Return of Civil Society: The Emergence of Democratic Spain*. Cambridge: Harvard University Press

Santucci, A. A. 2003. "The Moral Question: Relation between Christian Democrats and Communists in Italy." In Kselman and Buttigieg, eds., *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives.*

BAGIAN KELIMA

Gerakan Dialog Agama

- Dari Perbedaan Menuju Kebersamaan, *Darius Dubut*
- Kerja Sama Antar-Agama dalam Keluarga Ibrahim, *Dr. Rabbi David Rosen*
- Pertautan Kristen-Muslim di Masa Depan, *Prof. Dr. Christian W. Troll*
- Gerakan Antariman di Indonesia: Pengalaman Interfidei Yogyakarta, *Elga Sarapung*
- Beriman di Negeri Plural, *Baskara T. Wardaya*
- Djohan Effendi dan Agama Hindu, *Gede M.N. Natih*
- Pembaruan Pemikiran dan Kiprah Kristen di Indonesia, *Ioanes Rakhmat*
- Kristus Pun “Naik Haji” ke Yerussalem; Ziarah dan Kurban dalam Agama-agama Ibrahim, *Bambang Noorsena*
- Pandangan Buddhayana dan Djohan Effendi, *Sudhamek AWS*
- Belajar Kembali Menjadi Bangsa; Pengalaman Ahmadiyah: *J.H. Lamardy*

Dari Perbedaan Menuju Kebersamaan[1]

• *Darius Dubut*[2]

Pengantar

Tulisan ini merupakan refleksi dari pengalaman mengelola berbagai kegiatan lokakarya dan dialog antariman yang dilakukan oleh *Centre* PPs UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dari pengalaman itu, nampak bahwa perjumpaan dan pertemanan dari orang-orang yang berbeda iman dan keyakinan sangatlah penting. Ternyata juga, bahwa mempelajari apa yang diimani dan diyakini sesama belumlah cukup untuk memahami sesama yang berbeda. Justru belajar mengenai dan dari sesama sangat menolong untuk memahami, hormat, dan respek terhadap sesama yang berbeda itu. Dan itu hanya dapat terjadi dalam dan melalui perjumpaan dan pertemanan.

Berbagai kekerasan atas nama agama dan keyakinan terhadap kelompok yang berbeda iman dan keyakinan yang terjadi di berbagai tempat di Tanah Air sesungguhnya adalah perbuatan yang menodai keluhuran agama, dan hanya mengantar agama ke titik nol. Agama yang diyakini sebagai pembawa damai dan rahmat berubah wajah menjadi monster yang menakutkan. Itulah yang terjadi ketika agama menjadi berhala di tangan para penganutnya. Hubungan antarumat yang berbeda iman dan keyakinan semakin dibentengi oleh prasangka, curiga, dan ketakutan, dan hal ini justru semakin mempertebal tembok pemisah yang sudah ada. Terhadap kenyataan seperti itu, ada seorang teman yang mempertanyakan keberadaan dan relevansi lembaga-lembaga yang memperjuangkan berkembangnya dialog antariman di Tanah Air ini.

Sebaliknya, kenyataan di atas itulah yang menjadikan peran lembaga-lembaga yang bergiat dalam upaya merubuhkan tembok-tembok kecurigaan dan prasangka antariman semakin diperlukan.

Dari pengalaman yang ada, nampak bahwa memperjumpakan sesama yang berbeda iman dan keyakinan dalam lokakarya menjadi sangat penting. Sebab ternyata bahwa pengalaman perjumpaan, berinteraksi, dan tinggal bersama selama beberapa waktu itu mampu membangun jembatan persaudaraan di antara peserta. Pengalaman dan pengetahuan ini kemudian mereka wujudkan dalam aksi bersama di tengah-tengah masyarakat di mana mereka tinggal. Sebab itu, yang diperlukan di masa depan adalah adanya sinergi dan saling berbagi sumber daya di antara lembaga-lembaga itu. Sebab selama ini (ini pengalaman dari Yogyakarta) lembaga-lembaga seperti itu seperti berjalan sendiri-sendiri. Mungkin itulah sebabnya kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan kurang bergaung di tengah-tengah masyarakat.

Pengalaman Perjumpaan

Salah satu sesi dalam setiap lokakarya dialog antariman yang diselengarakan oleh *Dialogue Centre* PPs UIN Sunan Kalijaga adalah *Sharing* Pengalaman[3]. Sesi ini selalu merupakan sesi yang menarik, karena pada sesi inilah para peserta yang datang dari berbagai iman dan keyakinan diminta untuk secara jujur dan terbuka mengemukakan persepsi mereka terhadap iman dan keyakinan peserta lainnya. Sesi ini selalu menjadi sesi pembuka, karena para peserta umumnya belum saling mengenal. Kejujuran dan keterbukaan merupakan prasyarat dan keharusan, karena untuk memasuki sebuah dialog yang jujur dan terbuka, orang harus jujur terhadap dirinya tentang pesepsinya terhadap orang lain, dan berani mengemukakannya di hadapan orang lain itu. Dan orang lain itu perlu mendengar bagaimana persepsi orang tentang iman dan keyakinannya sendiri. Sebab itu sesi ini adalah juga sesi yang penuh diwarnai oleh luapan emosi dan kemarahan satu terhadap yang lain. Yang satu mengemukakan persepsinya dengan penuh luapan emosi dan kemarahan, dan yang lain mendengarnya dengan luapan emosi dan kemarahan karena merasa bahwa apa yang dipersepsikan itu tidak sesuai dengan apa yang diyakininya atau juga karena apa yang dikemukakan itu bisa saja benar adanya. Misalnya adanya kerisauan peserta muslim terhadap agenda kristenisasi, ataupun kerisauan peserta Kristen dan lainnya terhadap agenda pemberlakuan secara umum terhadap Syariat Islam. Karena harus diakui, bahwa ada denominasi Kristen

yang masih menjadikan kristenisasi sebagai salah satu agenda keimanannya, dan kelompok keagamaan Islam yang mengagendakan pemberlakuan secara umum syariat Islam.

Dari pengalaman-pengalaman di atas ada dua hal yang penting dicatat: *Pertama,* ternyata bahwa banyak dari kita hidup dalam persepsi yang tidak sepenuhnya utuh terhadap apa yang diimani dan diyakini oleh saudara-saudara kita yang berbeda iman dan keyakinan dengan kita. Ketidakutuhan informasi itu membentuk gambaran yang menggeneralisir semua iman dan keyakinan, seakan-akan semua orang Kristen atau semua denominasi iman Kristen mengagendakan kristenisasi, dan semua orang muslim dan kelompok keimanan Islam mengagendakan pemberlakuan secara umum syariat Islam.

Kedua, ternyata bahwa tidak semua peserta dialog siap untuk berdialog, terutama menyangkut pemahaman secara utuh tentang imannya sendiri. Sebab ternyata ketika ada pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut pokok-pokok imannya sendiri, banyak juga peserta yang tidak mampu memberikan jawaban yang, kurang lebih, bisa dipertanggungjawabkan. Sebagai contoh pertanyaan peserta non-Kristen tentang Trinitas, atau pertanyaan peserta non-Muslim tentang kedudukan perempuan dalam Islam. Jawaban-jawaban yang tidak utuh itu pada gilirannya juga akan melahirkan persepsi yang tidak utuh juga.

Kedua hal di atas hendak menyatakan, bahwa hubungan antariman dan keyakinan di kalangan banyak kita selama ini dibangun di atas persepsi yang tidak sepenuhnya bisa dipertanggungjawabkan itu. Persepsi itu dibentuk oleh berbagai sumber informasi, seperti media, khotbah-khotbah, pengajaran agama, atau informasi yang tidak utuh dari para pemeluk agama itu sendiri. Hal-hal itu pulalah yang melahirkan prasangka, curiga, bahkan rasa tidak aman. Hidup dalam suasana seperti itu sesungguhnya hidup yang tidak sehat, dan masyarakat yang hidup dalam suasana curiga, prasangka, dan tidak aman sesungguhnya adalah masyarakat yang sakit. Dari situlah lahir berbagai penyakit, seperti diskriminasi, pelanggaran HAM, dan berbagai bentuk ketidakadilan lainnya, bahkan kekerasan terhadap orang yang berbeda agama atau keyakinan.

Dialog sebagai Metode Hidup Bersama

Proses berinteraksi, belajar bersama, dan tinggal bersama peserta antariman selama enam hari kegiatan, ternyata membuahkan banyak

hal yang positif. Dari prasangka, curiga, dan ketakutan berubah menjadi pertemanan dan persahabatan yang hangat dan akrab. Untuk mampu mengatakan dengan jujur persepsi kita tentang keimanan dan keyakinan orang lain, dan diungkapkan di hadapan orang yang bersangkutan memerlukan sebuah keberanian dan kejujuran, tak soal apakah persepsi itu benar atau salah. Begitu pula sebalikya, orang lain harus berani mendengar apa kata orang tentang diri sendiri dan jujur mengakui kebenaran yang tersirat dalam penyampaian persepsi itu. Emosi dan kemarahan harus dikendalikan. Itulah kedua aspek dari sebuah dialog yang jujur dan terbuka. Dialog bukan hanya belajar mengelola emosi supaya semakin cerdas tetapi juga belajar untuk mendengar dan menyimak tentang kerisauan, kemarahan, bahkan ketakutan orang lain karena keimanan dan keyakinan kita, belajar untuk mengetahui mengapa orang lain curiga, berprasangka, dan takut terhadap kita, dan kemudian belajar untuk memperbarui pemahaman keimanan dan keyakinan sendiri, sehingga kehadiran diri bukan menjadi ancaman dan ketakutan terhadap orang lain. Dialog adalah belajar memahami orang lain, belajar hidup bersama dengan orang lain, dan membangun kebersamaan dengan orang lain, bahkan belajar dari kekayaan kerohanian orang lain. Sebagai sebuah proses belajar, maka dialog tidak akan pernah selesai. Sebab itu dialog adalah sebuah gaya hidup yang niscaya dalam masyarakat Indonesia yang tingkat pluralitasnya sangat tinggi. Sebab itu dialog bukanlah mencari-cari kesamaan atau persamaan, tetapi dialog adalah membangun kebersamaan dari perbedaan.

Apa sebenarnya yang memungkinkan dan yang mendorong terbangunnya pertemanan dan persahabatan yang akrab di antara peserta itu? Selama proses berinteraksi dan tinggal bersama itu, para peserta diminta untuk menginventarisasi teks-teks yang berbicara tentang perdamaian, keadilan, dan kemanusiaan dari Kitab Suci masing-masing, lalu menyampaikan, dan mengulasnya di hadapan para peserta lain. Kemudian para peserta menginventarisasi isu-isu atau hal-hal apa saja yang terdapat di dalam masyarakat, di mana mereka tinggal, yang bertentangan dengan pesan-pesan teks-teks di atas. Yang mereka temukan adalah: penrusakan dan kerusakan lingkungan hidup (pencemaran sungai, hutan yang gundul), perlakuan yang tidak adil terhadap kelompok masyarakat tertentu secara sturktural, pelanggaran HAM, KKN, dan banyak masalah lain

yang menurut mereka medzalimi kemanusiaan.

Proses dialog itu ternyata membawa pemahaman baru bagi para peserta dalam hubungannya dengan orang lain, yaitu bahwa hakikat dari keimanan dan keyakinan mereka sesungguhnya adalah kasih, cinta, persaudaraan, dan kemanusiaan. Artinya, sesungguhnya perbedaan-perbedaan iman dan keyakinan di antara mereka tidak harus membuat mereka tersekat-sekat oleh perbedaan itu. Justru perbedaan-perbedaan itulah yang mendekatkan mereka, yaitu ketika teks-teks keagamaan yang mereka inventarisasi menegaskan masalah cinta kasih, persaudaraan, keadilan, perdamaian, dan kemanusiaan. Dialog ternyata juga mengajarkan kepada peserta, bahwa musuh bersama mereka adalah apa saja dan siapa saja yang medzalimi dan menciderai kemanusiaan, dan kemudian itulah yang menjadi agenda bersama yang harus mereka tolak dan lawan. Di Kalimantan Selatan, para peserta menjadikan Peraturan Daerah Ramadan sebagai agenda yang mesti ditolak, di Kalimantan Tengah ada masalah diskriminasi birokrat atas nama agama, di Kalimantan Barat ada masalah etnik dan agama, dan di Kalimantan Timur ada masalah kerusakan lingkungan, dll. Ini hendak menegaskan, bahwa sebenarnya meskipun teologi dari setiap agama tentang manusia dan keselamatan berbeda-beda tetapi justru kemanusiaan itulah yang menjembatani dan mendekatkan para peserta. Dari pejuang pembela agama mereka sekarang menjadi pejuang pembela kemanusiaan. Ini hendak memperlihatkan, bahwa semakin dekat seseorang pada Tuhan, semakin dekat ia pada kemanusiaan. Sebab pada dasarnya agama adalah untuk kemanusiaan!

Agenda-agenda bersama antariman yang disepakati oleh para peserta memperlihatkan bahwa dialog bukan hanya omong-omong atau saling memberikan informasi tentang keunikan iman dan keyakinan masing-masing, melainkan juga harus menjadi aksi bersama. Iman yang benar adalah iman yang memberikan buah dan bermanfaat untuk semua orang. Itu adalah salah satu bentuk kegiatan untuk merayakan perbedaan. Hanya dengan cara seperti itulah perbedaan iman dan keyakinan dihayati sebagai berkat, dan bukannya beban, apalagi kutuk, dan itu adalah salah satu bentuk upaya untuk menjadikan agama sebagai rahmat untuk alam semesta.

AGAMA: ANTARA PERDAMAIAN DAN KEKERASAN

Satu pertanyaan yang kemudian dimunculkan dalam berbagai kegiatan lokakarya dialog antariman itu adalah, kenapa orang bisa melakukan kekerasan atas nama agama terhadap orang yang berbeda keimanan dan keyakinan, padahal diketemukan bahwa ternyata agama-agama adalah sumber perdamaian? Dari diskusi-diskusi yang berlangsung, diketemukan bahwa ternyata agama-agama mempunyai dua wajah: wajah damai tetapi juga wajah kekerasan. Wajah damai pada agama hadir ketika para penganutnya terbuka dan mengakui bahwa kebenaran tidak tunggal, dan dalam agama lain terdapat juga ajaran-ajaran yang menganjurkan kebaikan dan cinta kasih. Wajah damai dalam agama hadir ketika para penganutnya meyakini bahwa misi agama adalah memperjuangkan keutuhan harkat dan martabat manusia, dan bersedia bekerjasama dengan umat dari agama lain untuk membangun kebaikan bagi semua, karena itulah hakikat agama. Sebaliknya, wajah kekerasan dalam agama muncul ketika para penganut agama mengklaim bahwa agamanyalah yang mutlak benar dan yang lain sesat atau minimal kurang benar.

Klaim kebenaran ini menjadi dasar untuk membedakan dirinya atau kelompoknya dari orang lain, antara yang benar dan yang sesat. Ia lalu menjadi penanda diri atau identitas kelompok. Ia menjadi penanda batas antara “orang dalam” dan “orang luar”, antara “kami” dan “kalian”, antara yang diselamatkan dan yang dihukum, dan seterusnya. Pada gilirannya klaim kebenaran ini lalu mewujud dalam perilaku, cara berpakaian, cara bersembahyang, dan berbagai atribut serta simbol. Klaim kebenaran ini kemudian juga seakan-akan menjadi sumber otoritas untuk menghukum orang lain yang memiliki tafsiran dan keyakinan yang berbeda. Sebab itu para “pembangkang”adalah yang pertama menderita ancaman penyingkiran dan tindak kekerasan atas nama agama. Kita juga ingat kisah al-Hallaj, pengikut aliran filsafat pada jaman al-Ghazali, atau pengikut *wahdatul wujud* pada masa kesultanan Aceh, tragedi Datu Abulung di Kalimantan Selatan, atau kasus Marthin Luther vs Roma, bahkan kekerasan terhadap para pengikut aliran Ahmadiyah di beberapa tempat di Tanah Air.

Kekerasan juga sering meluas, terutama pada kasus penyebaran agama. Di sini “orang lain” dipersepsikan sebagai “musuh” yang harus dilawan atau ditaklukkan. Bahkan jika dilakukan telaah secara

rinci, akan dijumpai jejak kekerasan yang sama pada semua agama. Bahkan setiap bentuk pengagamaan terhadap orang yang sudah beragama adalah pada dasarnya adalah sebuah kekerasan.

Untuk itu narasi-narasi pembenaran diri terus menerus dibangun dan diperbarui berdasarkan teks-teks keagamaan. Ini diperlukan untuk memberi legitimasi terhadap klaim kebenaran yang diusung. Teks-teks keagamaan ditafsirkan sedemikian rupa untuk dijadikan dasar pembenaran bagi tindakan kekerasan.

Terkait dengan masalah kebenaran, maka harus ditegaskan–dalam konteks agama-agama–bahwa hanya Tuhanlah yang benar. Atau dibandingkan dengan kebenaran-kebenaran yang ada dalam agama-agama atau keyakinan, maka Tuhanlah Sang Kebenaran atau Yang Maha Benar. Kalau Tuhan adalah Yang Maha Benar, maka sebenarnya tidak boleh ada siapapun atau agama apapun jua yang boleh mengklaim bahwa dirinya, alirannya, atau keyakinannya, bahkan agamanyalah yang paling benar. Sebab ketika itu terjadi maka tindakan itu adalah kemusyrikan. Kalau Tuhan adalah Sang Kebenaran atau Yang Maha Benar, maka kebenaran-kebenaran yang ada pada setiap agama dan keyakinan adalah relatif. Ia harus tunduk di bawah penghakiman Tuhan, Dia yang empunya teks itu. Kebenaran manusia selalu relatif dalam berhadapan dengan Sang Kebenaran atau Sang Maha Benar, yaitu Tuhan. Sebab itu, mengklaim bahwa hasil tafsiran terhadap teks-teks Kitab Suci sebagai satu-satunya kebenaran adalah absurd.

Itu sebabnya, tidak boleh ada siapapun atau agama apapun juga yang boleh menghakimi kebenaran pada agama-agama atau keyakinan yang berbeda. Tidak boleh ada siapapun atau agama apapun yang berhak mengatasnamakan Tuhan lalu menghukum orang yang berbeda keyakinan. Pada tingkat inilah sebenarnya agama mejadi berhala. Agama berbeda dengan Tuhan, dan agama bukan Tuhan. Agama tidak bisa bahkan tidak boleh menjadi Tuhan. Hanya Tuhanlah yang Benar, Sang Kebenaran, dan Dialah satu-satunya pemilik kebenaran yang sejati!

Berdasarkan pengamatan terhadap perubahan sikap beriman dan berkeyakinan para peserta lokakarya yang diselenggarakan oleh Dialogue Centre di berbagai tempat, maka nampak bahwa sebenarnya hakikat dari agama yang mereka anut dan yakini adalah cinta kasih, perdamaian, keadilan, dan kemanusiaan. Itu terbukti

ketika para peserta menginventasisasi isu-isu atau masalah-masalah dalam masyarakat yang dipandang bertentangan atau tidak sesuai dengan misi agama mereka, dan yang kemudian mereka agendakan untuk menjadi program dan kegiatan lanjutan dari lokakarya.

Apa yang dilakukan oleh para alumni lokakarya di berbagai tempat itu adalah bentuk ibadah atau pelayanan dan pengabdian mereka kepada Tuhan. Hakikat dari beragama adalah melaksanakan kehendak dan perintah Tuhan, dan perintah Tuhan adalah berjuang untuk kebaikan semua orang, menjadikan dunia ini sebuah rumah yang nyaman dan menyenangkan untuk dihuni oleh semua orang. Inilah ruh atau spirit dari setiap agama. Hakikat agama justru terletak pada spirit, jiwa, dan ruh dari agama itu, bukan pada bungkus, baju, atau simbol-simbol kulturalnya. Itu sebabnya tindakan beragama seharusnya nampak dalam ekspresi spiritualnya, yaitu keprihatinan terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Dengan kata lain, ekspresi spiritual itulah yang menjadi identitas sebenarnya dari agama, bukan pada simbol-simbol. Keberagamaan yang hanya sebatas simbol memperlihatkan keberagamaan yang belum masuk pada spirit atau hakikat agama itu. Sebab itu komitmen terhadap simbol harus dinyatakan dalam komitmen terhadap apa yang disimbolkan. Tanpa itu, maka agama hanya menjadi beban masyarakat.

Agama adalah jalan dan cara beribadah dan berbakti kepada Tuhan, yang dihadirkan Tuhan kepada manusia yang hidup dalam konteks sejarah ruang dan waktu yang berbeda-beda. Itu sebabnya tidak pernah ada agama yang sama. Meskipun demikian terdapat nilai-nilai universal yang sama dan yang terdapat pada semua agama, yaitu cinta kasih, perdamaian, keadilan, dan kemanusiaan. Nilai-nilai kemanusiaan inilah yang memungkinkan dan membenarkan umat dari berbagai agama, iman, dan keyakinan untuk bekerjasama membangun kebersamaan bagi kebaikan semua.

Penutup: Belajar dari Yesus

Bagi saya, Yesus sebagai guru kehidupan, seperti halnya Muhammad dan Buddha Gautama, bukanlah milik dan monopoli satu agama. Setiap orang boleh belajar tentang kehidupan dan kemanusiaan dari tiga orang besar ini.

Selain sebagai imam dan nabi, Yesus adalah juga guru yang mengajarkan tentang bagaimana beragama yang benar. Untuk itu

bagian ini secara khusus menuturkan dialog dan pengalaman Yesus sendiri ketika ia bertemu dengan seorang perempuan dari Kanaan yang berbeda iman dan keyakinan dengan dia. Kisah ini di dasarkan pada Kitab Injil yang terdapat dalam Matius 15: 21–28,

Pada bagian ini diriwayatkan bahwa Yesus sedang dalam perjalanan di daerah Tirus dan Sidon (wilayah Libanon sekarang). Di situ ia dijumpai oleh seorang perempuan Kanaan. Perempuan ini bukan orang Ibrani, dan sebab itu ia tidak seiman dengan Yesus. Pada masa itu orang yang tidak seiman atau yang dikategorikan sebagai "orang lain" oleh orang Ibrani dipandang lebih rendah, dan ada anggapan, bahwa dari mereka sangat sulit bisa diharapkan lahir sesuatu yang baik. Perempuan Kanaan itu memohon kepada Yesus untuk menyembuhkan anak perempuannya yang kerasukan setan. Terhadap permintaan itu Yesus mula-mula hanya diam, dan murid-muridnya meminta agar Yesus mengusir perempuan itu karena dianggap sebagai pengganggu saja. Tetapi kemudian Yesus menjawab, bahwa dia diutus hanya kepada domba-domba yang hilang dari umat Ibrani. Jawaban penolakan dari Yesus itu tidak mengurungkan niat perempuan tersebut. Malahan ia semakin mendekat dan memohon dengan sangat agar Yesus menolong anaknya. Sebaliknya jawaban Yesus semakin mengejutkan, ketika Ia mengatakan bahwa sungguh tidak patut mengambil roti yang disediakan bagi anak-anak lalu memberikannya kepada anjing. Yesus dan para muridnya mempunyai dasar untuk bersikap negatif terhadap perempuan Kanaan itu (dalam Kejadian 9:25 dikatakan:"Terkutuklah Kanaan, hendaklah ia menjadi hamba yang paling hina bagi saudara-saudaranya."). Terhadap jawaban Yesus itu, si perempuan asing malah membenarkannya dan berkata: "Benar Tuhan, namun anjing itu makan dari remah-remah yang jatuh dari meja tuannya." Kemudian Yesus menjawab: "Hai ibu, besar imanmu, maka jadilah kepadamu seperti yang kaukehendaki."

Umumnya orang berpendapat bahwa cerita ini membuktikan bahwa seseorang dapat selalu datang memohon kepada Allah melalui Yesus, dan permintaan itu akan dikabulkan. Tetapi cerita itu juga bisa mengandung makna yang tidak hanya sekedar itu. Dalam cerita itu Yesus tidak hanya mempengaruhi dan mengubah kehidupan perempuan Kanaan itu, melainkan juga perempuan Kanaan itu telah mempengaruhi dan mengubah Yesus sendiri. Dalam perjumpaan dengan perempuan Kanaan itu Yesus menyadari bahwa iman tidak

hanya terdapat di kalangan Ibrani tetapi juga di kalangan orang-orang bukan Ibrani. Peristiwa yang mirip juga terjadi dalam perjumpaan Yesus dengan seorang perwira Romawi di Kapernaum, ketika Yesus berkata: ”Aku berkata kepadamu, sesungguhnya iman sebesar ini tidak pernah Aku jumpai pada seorangpun di antara orang Irael.” (Matius 8:5 – 13).

Jadi nampaknya sungguh beralasan untuk menyatakan bahwa Yesus menjadi semakin arif dan bijak melalui perjumpaannya dengan orang lain, termasuk perempuan Kanaan yang berbeda agama dan iman dengannya. Kalau Yesus saja mau belajar dari orang yang tidak seiman dengan dia, maka ini adalah panggilan bagi semua murid Yesus masa kini di Indonesia untuk duduk bersama saudara-saudari yang berbeda iman dan keyakinan, berdialog, belajar bersama, dan membangun kebersamaan bagi kehidupan bersama yang lebih damai.[]

Catatan:

[1] Tulisan ini disampaikan untuk ikut merayakan 70 tahun Pak Djohan Effendi, seorang guru dan sahabat.

[2] Pendeta, Doktor Teologi Bidang Kajian Islam, Wakil Direktur *Dialogue Centre* PPs UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Sekarang mengelola kelompok tani antariman “Saratang Mua” di Kalimantan Tengah.

[3] Peserta lokakarya dialog antariman yang diselenggarakan di berbagai tempat di Indonesia, umumnya adalah para agamawan muda (pendeta, pastur, kiyai, guru agama, dan para pegiat keagamaan).

Kerja Sama Antar-Agama dalam Keluarga Ibrahim

• *Rabbi David Rosen*

Sejarah hubungan antara "anak-anak Ibrahim"–agama Yahudi, Kristen dan Islam–lebih didominasi persaingan dan perjuangan saling mengalahkan daripada dialog dan kerja sama. Dalam perjalanan sejarah, orang-orang Yahudi merupakan minoritas yang sangat tidak aman dalam masyarakat Kristen dan muslim. Meski demikian, tak bisa dibantah bahwa pengalaman orang-orang Yahudi di bawah umat Kristen lebih buruk dibanding di bawah umat Islam. Alasannya, bisa ditemukan dalam sejumlah faktor, namun pandangan teologi Kristen tentang orang-orang dan agama Yahudi mengondisikan hal itu.

Beberapa dasawarsa terakhir kita menyaksikan perubahan pemikiran dan ajaran yang menakjubkan. Tak terbantahkan, perubahan ini didorong oleh semangat keilmuan masyarakat modern yang memberikan perspektif sejarah dan juga kesediaan mawas diri. Tapi perubahan tersebut sangat dipengaruhi oleh dampak '*Nazi Sho'ah*': pembasmian secara sistematik enam juta orang Yahudi, baik laki, perempuan, maupun anak-anak. Horor yang terjadi dalam masyarakat yang dianggap sebagai umat Kristen, dan kesadaran yang tumbuh bahwa citra orang-orang Yahudi yang telah dipelihara oleh orang-orang Kristen selama berabad-abad telah mendorong kekejaman dan kebiadaban terhadap orang-orang Yahudi; membuat horor tumbuh subur di daerah itu, mengantarkan ke permulaan proses yang luar biasa untuk mawas diri dalam dunia Kristen.

Dalam gereja Katolik Roma proses mawas diri itu dipacu oleh komitmen personal Paus Johanes XXIII yang tidak diragukan dipengaruhi oleh pengalaman dan kegiatan pribadinya atas nama orang-orang Yahudi dalam Perang Dunia II dan juga oleh pertemuannya terutama dengan Jules Isaac (lihat E.L. Flannery, *The*

Anguish of the Jews, Paulist Press, New York, 1985). Hasilnya, Konsili Vatikan Kedua yang dia selenggarakan melahirkan dokumen yang sangat penting, *nostra aetate*, memuat penolakan yang sangat bersejarah terhadap "*ajaran yang memandang rendah*" orang-orang Yahudi, dan mengantarkan ajaran Katolik ke "*revolusi yang positif*" berkenaan dengan orang-orang dan agama Yahudi yang telah berlangsung lebih dari 40 tahun terakhir. Selain itu, untuk mengecam paham anti-semitisme, *nostra aetate* juga menolak gagasan tentang persekongkolan dan tanggung jawab atas kematian Yesus. Lebih jauh *nostra aetate* meneguhkan keabadian "*janji ilahi*" dengan umat Yahudi dan tak terbatalkan. Penilaian kembali ini membawa perubahan dalam liturgi, dan di atas itu semua pembaharuan dalam pendidikan.

Perkembangan serupa juga terjadi dalam gereja-gereja Protestan, seperti tercermin dalam pernyataan Sidang Gereja-gereja se Dunia di Amsterdam (1948), New Delhi (1961), laporan kepada Komisi Iman dan Orde pada tahun 1968, dan Pertimbangan Ekumenis tentang Dialog Yahudi-Kristen pada tahun 1982. Sebagai contoh pernyataan yang bisa dicatat dan relevan khusus untuk umat Protestan setelah lebih dari tiga dasawarsa, yaitu pernyataan Synoda Gereja Protestan di Rhineland (1980) dan Dewan Lutheran Eropa (1990).

Nostra aetate Gereja Katolik telah melahirkan sejumlah dokumen dan pernyataan yang mendorong usaha rekonsiliasi Katolik dan Yahudi. Harus juga disebut komitmen dan keterlibatan Paus Johanes-Paulus II secara pribadi pada proses rekonsiliasi yang mengesankan ini. Secara khusus perlu dicatat kunjungan bersejarah Paus Johanes Paulus II ke Synagog di Roma pada tahun 1986 dan pernyataannya berulang kali untuk memperteguh ikatan unik agama Katolik dengan agama Yahudi, dan juga kejujuran pihak Yahudi dan tempat yang penting dalam rencana ilahi untuk umat manusia (lihat *Spritual Pilginage, Pope John Paul II, Texts on Jews and Judaism, 1979-1995, ed. Fisher and Klenieki, Crossroad, New York, 1995*). Teristimewa dukungan pribadi Paus Johanes Paulus II terhadap pembangunan hubungan penuh antara Tahta Suci dan Negara Israel. Ketiadaan hubungan ini sebelumnya–walaupun disebabkan oleh berbagai faktor politik–memberi kesan kepada banyak orang bahwa gagasan orang-orang Yahudi kembali ke tanah suci leluhur mereka masih merupakan persoalan teologis bagi gereja Katolik.

Akhirnya, kesepakatan fundamental antara Tahta Suci dan Israel ditandatangani di ujung tahun 1993, menormalkan hubungan keduanya. Sesungguhnya, dalam pendahuluan kesepakatan pengakuan disebutkan bahwa kesepakatan ini tidak hanya sekadar hubungan diplomatik tapi merupakan bagian dari "rekonsiliasi" bersejarah antara gereja Katolik dan umat Yahudi yang secara formal dimulai dengan pengumuman *nostra aetate* pada tahun 1965.

Hubungan Kristen-Yahudi telah mengalami kemajuan pada tahun-tahun belakangan seperti dibuktikan dengan perkembangan *International Council of Christians and Jews*, yang didirikan sekitar 60 tahun lalu. Sekarang *International Council of Christians and Jews* berkembang menjadi organisasi payung internasional mencakup sekitar 30 organisasi nasional yang bertujuan memajukan hubungan Kristen-Yahudi.

Perkembangan ini didorong konteks sosial-budaya modern. Karena itu, ketika semangat semacam ini tidak tumbuh sebagai bagian serat sosial dan budaya, perubahan yang terjadi dalam sikap dan ajaran teologis sedikit sekali. Inilah yang terjadi pada mayoritas gereja Orthodok Timur. Terlebih dalam masyarakat sekuler sendiri terdapat reaksi anti-modernis dari gerakan-gerakan agama–yang ditentang oleh semangat ekumene dan lintas-agama—terhadap perubahan sosial dan moral zaman. Walaupun terjadi perubahan-perubahan dalam ajaran-ajaran resmi agama Katolik, mayoritas umat Katolik di banyak tempat di dunia masih belum menyadari perubahan-perubahan dalam ajaran gereja mereka.

Benar, baru empat puluh tiga tahun berlalu sejak pengumuman *nostra aetate*, dan tentu saja masih diperlukan waktu lebih lama lagi untuk meyakinkan bahwa pemutarbalikan dan prasangka masa lalu tidak lebih dari barang aneh di dunia. Sementara pihak umat Kristen menanggung beban sejarah yang tidak proporsional, proses pendidikan bertahap harus terjadi di kedua umat beriman untuk sampai pada keadaan tidak terjadi lagi persaingan melainkan "mitra" dalam takdir ilahi demi kemasalahatan umat manusia.

Berbeda dengan pengalaman umat Yahudi di negeri-negeri Kristen, dalam masyarakat Islam, umat Yahudi dan Kristen mendapat perlindungan, walaupun kedudukannya lebih rendah sebagai umat minoritas. Walau tidak selalu terjamin sepenuhnya, ini jelas memberikan lingkungan yang lebih aman bagi umat Yahudi dibanding di

kebanyakan negeri Kristen. Di samping itu, Islam tidak berbagi dalam kitab suci dengan agama Yahudi sebagaimana agama Kristen. Secara historis umat Yahudi menganggap Islam lebih dekat dalam gaya hidup keagamaan dan juga teologi–menghindari masalah-masalah teologi (seperti inkarnasi, Trinitas, dan penggunaan patung) yang dilihat orang-orang Yahudi pada agama Kristen tradisional. Fakta Islam tidak berbagi dalam teks dan sejarah Bibel Ibrani dengan agama Yahudi berarti bahwa "*persaingan agama*" tidak perlu mendelegitimisasi pihak yang belakangan. Pada saat yang sama Islam mengakui umat Yahudi dan umat Kristen sebagai "*Ahlul Kitab*" dan memberi mereka legitimasi agama walaupun kedudukan mereka lebih rendah dibanding umat Islam. Jadi, meskipun terjadi polemik, tidak ada kesejajaran Islam dengan Kristen dalam "*ajaran yang merendahkan*" terhadap orang-orang Yahudi yang berlaku sampai zaman modern. Apalagi tak ada halangan teologis bagi Islam untuk dialog, malah dianjurkan. (Q. 49:13).

Namun, dunia muslim menghadapi dialog antar-agama dengan sikap curiga. Ini sebagian besar berkaitan dengan budaya dan politik yang dibentuk oleh masyarakat modern sendiri. Serupa dengan reaksi-reaksi agama Kristen dan agama Yahudi menentang kecenderungan ekumene dan lintas-agama, terdapat keterasingan dalam masyarakat muslim dari semangat modern yang tunduk, bahkan tradisi keagamaan sendiri, kepada pertanyaan kritis yang tajam. Hal ini diperburuk dengan anggapan bahwa kebebasan masyarakat modern telah menyebabkan kekacauan dan kemerosotan moral. Di samping itu, citra dan ingatan negatif tentang sikap Barat terhadap dunia Islam di masa lalu menimbulkan keraguan, bahkan berkaitan dengan motif dialog antar-agama modern sendiri, yang kadang-kadang malah dicurigai sebagai jalan masuk lain dari dominasi Barat. Tentu saja, hubungan khusus antara Islam dan Yahudi diperburuk terutama oleh konflik politik Arab-Israel beberapa waktu terakhir ini.

Walaupun begitu, dalam tahun-tahun terakhir kehadiran orang-orang Islam dalam kegiatan lintas-agama sangat meningkat, tidak hanya di Asia tapi juga di dunia Arab. Sebagai contoh terlihat dari keikutsertaan orang-orang Islam dalam pertemuan tahunan para pemuka agama yang diselenggarakan oleh Komunitas *Sant'Egidion* Italia sebagai lanjutan inisiatif pertemuan antar-agama tahun 1986 oleh Paus Johanes Paulus II yang berlangsung di Asisi. Contoh lain

dapat dilihat dalam the *World Conference of Religions for Peace* (*WCRP*) di mana tokoh-tokoh *Rabithah Alam Islami* yang berpusat di Mekah dan organisasi muslim Arab lain duduk dalam presidium *WCRP*.

Salah seorang tokoh muslim penting di dunia Arab yang mengulurkan tangannya kepada umat Kristen dan Yahudi adalah Pangeran Hassan dari Jordania. Dia telah memelopori pembentukan lembaga dan studi lintas-agama baik di lingkungan Kerajaan Jordania maupun dunia. Keteladanannya sangat menonjol sebelum proses perdamaian di Madrid tahun 1991 dan persetujuan Oslo 1993.

Sejak beberapa tonggak bersejarah dalam sejarah modern Timur Tengah, terdapat keinginan yang lebih besar dalam dunia muslim Arab untuk ikut serta dalam dialog dengan pemimpin-pemimpin dan wakil-wakil agama Yahudi, baik dari Israel maupun berbagai negeri lain. Satu contoh yang harus dicatat adalah Konferensi Yahudi-Kristen-muslim tentang Agama dan Perdamaian yang diselenggarakan di bawah perlindungan Raja Juan Carlos dari Spanyol di Universitas *Alcala de Henares* tahun 1994. Konferensi menghadirkan sejumlah mufti dan ulama, serta pendeta Kristen dari berbagai negeri Arab dalam dialog dengan sejumlah rabbi terkemuka dan beberapa pemimpin Yahudi dari Israel dan Eropa.

Sama halnya, di Israel sendiri keterlibatan kalangan Islam dalam dialog antar-agama cukup meningkat dalam tahun-tahun belakangan. Meski faktor budaya dan politik tidak mendukung kerja sama lintas-agama, Direktorat the Abraham Fund mendaftar sekitar tiga ratus lembaga dan organisasi yang mendorong hidup berdampingan dan kerja sama antara orang-orang Yahudi dan Arab. Kebanyakan kegiatan ini dilakukan dalam rangka pendidikan, kemasyarakatan dan sosial, dan sedikit yang bersifat khusus antar-agama. *The Interreligious Coordinating Council in Israel* (*ICCI*)–merupakan Chapter Israel untuk *WCRP*–berfungsi memayungi sekitar 60 lembaga dan organisasi yang mempunyai komitmen lintas-agama. Sampai sekarang tidak hanya orang-orang Yahudi dan Kristen yang ikut serta dalam kegiatan lintas-agama semacam ini, tetapi mereka juga berasal dari masyarakat plural Eropa atau orang yang secara substansial terbuka untuk kegiatan itu.

Dalam beberapa tahun terakhir Institut Studi Islam Tinggi telah dibuka di Israel bersamaan dengan perkembangan serupa di banyak

negeri non-Muslim lainnya. Kepemimpinan dan staf tidak hanya mencerminkan kepercayaan diri dalam berhubungan dengan masyarakat Yahudi tetapi juga sangat terbuka dengan dialog dan kerja sama antar-agama. Pada waktu yang sama, ketertarikan orang-orang Yahudi terhadap Islam semakin meningkat. Seiring dengan itu, kelompok studi Islam-Yahudi dan program segitiga saat ini terjadi di Israel yang mencerminkan keinginan dari semua pihak untuk mengambil manfaat dari kehadiran Islam dalam dialog antar-agama setempat.

Kebanyakan keterlibatan kalangan Islam dalam dialog antar-agama, baik lokal maupun internasional, didorong oleh kesadaran akan perlunya menjawab citra negatif Islam yang digambarkan secara tidak adil oleh pihak lain terutama di Barat. Namun, berkembang juga pengakuan bahwa umat beriman menghadapi tantangan bersama baik dari luar maupun dari dalam. Tradisi agama sering disalahgunakan untuk batas tertentu oleh kelompok kepentingan dari dalam sebagai reaksi terhadap perasaan terpinggirkan–ekonomi, politik, dan/atau psikologis. Seringkali penyalahgunaan agama terkait dengan dimensi fanatisme dan kekerasan. Manifestasi penyalah-gunaan agama semacam itu tidak hanya mengancam ketertiban masyarakat tapi juga bangunan tradisi agama itu sendiri.

Di situ kelihatan dunia Islam semakin mengakui (yang nampak-nya masih dikelilingi oleh berbagai tantangan semacam itu) bahwa keterasingan ini bisa dihadapi lebih baik dengan dukungan kerja sama internasional. Apalagi kerja sama seperti itu bisa dimanfaatkan sebagai sarana pendidikan untuk toleransi dan perdamaian, yang membuktikan bahwa pilihan keagamaan lebih baik dibanding ekstremisme dan permusuhan.

Lebih jauh, dalam dunia kita yang berubah sangat cepat akibat kemajuan teknologi yang luar biasa terdapat keinginan yang semakin meluas di kalangan orang-orang di luar suatu kelompok agama untuk memperoleh tuntunan moral dan spiritual. Tidak hanya menyum-bangkan nilai-nilai dan pendekatan etika agama terhadap tantangan-tantangan ini, tradisi Ibrahim bahkan mampu dengan jelas menjawab semua tantangan itu lebih efektif melalui kerja sama dibanding terpisah satu sama lain. Pengakuan ini sangat membantu kerja sama antar-agama. Selain itu, terlihat fakta yang makin kentara bahwa garis pemisah yang makin tebal terjadi bukan antara agama-agama

melainkan dalam diri masing-masing agama. Perpecahan cenderung makin bertambah antara orang-orang yang lebih tertutup, eksklusif, dan berpandangan ekstrem di satu pihak dan orang-orang yang lebih terbuka, toleran dan berpendekatan universal di pihak lain–keduanya terdapat di dalam semua tradisi agama.

Jadi kerja sama lintas-agama menjadi suatu panggilan bagi orang-orang beragama yang mendambakan hidup toleran dengan menghormati kemajemukan, di dalam dan di luar komunitasnya sendiri. Apalagi, perlunya tuntunan agama, terutama dalam dunia modern, menuntut bahasa inklusif dan pluralistik yang bisa diberikan melalui kerja sama antar-agama, terutama ketika ajaran-ajaran agama bersangkutan memiliki banyak persamaan yang bersumber dari akar dan asal bersama. Dalam hubungan ini, kata-kata Pangeran Hassan dari Jordania yang diucapkan pada tanggal 24 Oktober 1996 sangat tepat:

> "*Dialog antar-agama*," dia tegaskan, "*jangan dilihat sebagai dialog antar agama-agama, akan tetapi sebagai dialog antara orang-orang beriman dalam agama-agama, tentang masalah-masalah yang menjadi keprihatinan bersama umat manusia. Tujuannya bukan untuk membahas keyakinan metafisik yang bersifat khusus pada masing-masing agama, akan tetapi untuk mengenal dan berbagi nilai-nilai kemanusiaan universal … suatu pengakuan tentang kemajemukan, tidak mengompromikan integritas seseorang, karena hanya dengan penggalian kemajemukan kita bisa berharap hidup bersama. [Namun] hanya dengan merayakan apa yang kita punyai dan pahami bersama, serta toleran terhadap perbedaan kita bisa menawarkan harapan untuk masa depan yang lebih baik*."

Persepsi yang sama seperti benang emas melalui pernyataan Vatikan mengenai dialog antar-agama pada umumnya dan khususnya hubungan Yahudi Kristen. Salah satu pernyataan bijak disampaikan Paus Johanes Paulis II di Mainz pada tahun 1980 yang menyebut tema kerja sama semacam itu sebagai "*dimensi ketiga*" dari dialog dan '*tugas suci orang-orang Yahudi dan Kristen*." "*Sebagai anak-anak Ibrahim*," kata Paus, "*[kita] kita dipanggil untuk menjadi berkah dunia (Kejadian, 12:2) dengan berkomitmen [pada diri kita sendiri] untuk bekerja bersama demi perdamaian dan keadilan semua orang*."

Inilah kemudian menjadi tugas keagamaan dialog Ibrahimi: bekerja sama seperti keluarga, bersama dengan keluarga-keluarga lain di dunia untuk memajukan nilai-nilai etik untuk kita sumbangkan dalam sebuah dunia yang memerlukan pengertian dan toleransi dan juga tuntunan dan arah untuk memajukan kebenaran universal di tengah penghormatan terhadap kemajemukan; untuk memajukan perdamaian dan keharmonisan demi kemaslahatan seluruh umat manusia.[]

Pertautan Kristen-Muslim di Masa Depan

• *Christian W. Troll*

Pertama sekali saya mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan yang telah mengilhami sekelompok kecil umat Islam untuk menulis surat terbuka "*A Common Word*" (*ACW*) tertanggal 13 Oktober 2007 dan ditandatangi banyak pemimpin dan cendekiawan muslim. Perkenankan pula saya mengucapkan syukur kepada Tuhan yang mengilhami Uskup Cantebury menulis tanggapan: "*A Common Word for the Common Good*" (*ACWCG*)–setelah bersama sejumlah umat Kristiani dari berbagai denominasi awal tahun lalu mengundang dan mendengarkan secara cermat tanggapan mereka terhadap ACW. Kedua prakarsa itu telah memberikan sumbangan yang berarti untuk mendorong dialog antara umat Islam dan umat Kristiani ke depan. Izinkan saya di sini menyatakan persetujuan penuh atas apa yang ditulis Uskup di awal tanggapan yang mendorong dan memberi semangat kepada ACW: "*Hanya melalui komitmen kepada perspektif transenden yang ditunjukkan dalam surat Anda sekalian, dan kita juga menyadari, kita akan menemukan sumber pertautan yang radikal, membawa perubahan dan anti-kekerasan sesuai kebutuhan terdalam dunia kita dan kemanusian kita*."

Kedua dokumen itu tidak berisi pujian kosong atau menghindari kontradiksi dan kritik, namun semuanya memelihara sikap mendengar, jujur, hormat–dalam kesadaran tanggung jawab bersama di hadapan Tuhan, umat manusia dan seluruh makhluk. Sebenarnya, mereka membuka kesempatan bagi suatu tahap baru dalam proses yang sedang berlangsung dalam perjumpaan muslim-Kristen.

Saya diundang dalam pertemuan dengan tema: "*Pertautan Kristen-Muslim di Masa Depan*" menyoroti kedua dokumen tersebut. Dari berbagai tanggapan dan diskusi mengenai "*A Commom Word*",

saya membuat sedikit catatan tentang "*Praktik Terbaik untuk Pertautan Muslim-Kristen*".

Penulis ACW dengan tepat mengingatkan tentang tanggung jawab politik dan sosial yang dipikul umat Kristen dan umat Islam, meski kedua umat hanya setengah penduduk dunia. Kita hanya bisa bersikap adil terhadap tanggung jawab ini, dan memenuhi aspirasi yang diinginkan kedua dokumen tersebut dengan baik, jika kita mempunyai keberanian dan keyakinan untuk berbicara satu sama lain tentang apa yang menggerakkan hati dan pikiran kita yang paling dalam seperti kita refleksikan dalam realitas perjumpaan Kristen-muslim di lapangan. Apakah kita siap untuk mawas diri secara jujur, bersedia mendengar–dan mungkin menerima–kritik positif dari mitra dialog kita, dan mitra-mitra lain dalam masyarakat yang lebih besar?

Sumbangan berawal dari peneguhan bersama tentang titik sentral yang mutlak dipercayai dalam masing-masing keyakinan, yaitu cinta rangkap: mencintai Tuhan dan mencintai umat lain, atau perintah mencintai keduanya secara bersama-sama. Tanpa masuk ke dalam persoalan teologis yang disinggung ACW dan ACWCG, saya akan menguraikan secara singkat lima area dari pertanyaan yang menuntut pertimbangan dan tindakan yang mungkin dilakukan pihak umat Kristiani dan umat muslim, dengan menyimpan dalam benak pertanyaan tentang bentuk pertautan yang tepat.

Perintah Cinta Rangkap dan Pemusatan Diri Manusia

Menyoroti gambaran Alquran tentang keadaan berbahaya bagi umat manusia, ACW menyinggung sedikit tentang kenyataan yang menandai kehidupan manusia baik perorangan maupun kelompok, misalnya tentang pengampunan Tuhan dan pembangkangan terhadap-Nya, atau tentang penindasan dalam arti sikap melampaui batas kewajaran terhadap orang lain, ketika terjadi perkosaan terhadap hak-hak manusia yang esensial (terutama mereka yang lemah dan terpinggirkan). Apakah ACW percaya bahwa umat manusia, jika mengajarkan tentang perintah cinta rangkap secara memadai dan intensif, bisa dan akan mengatasi keadaan yang mengandung persoalan ini? ACW tidak membicarakan cara cinta Tuhan bisa datang dan menyembuhkan "penderitaan manusia".

Sebaliknya, tanggapan Uskup Cantebury menyatakan bahwa "*tatkala Tuhan bekerja terhadap kita dalam kasih untuk membebaskan kita dari kejahatan, untuk menghadapi akibat pemberontakan kita melawan Dia, dan membuat kita mampu memanggil Dia dengan yakin, adalah alami (akan tetapi tidak dengan sendirinya) mengalir dari tindakan-Nya yang abadi*". Apakah kita, umat Kristiani dan umat Islam, berbagi dalam kesadaran tentang perlunya dibebaskan oleh Tuhan dalam kemerdekaan anugerah cinta-Nya? Dalam kaitan ini respon cinta kita kepada kerja Tuhan agaknya menuntut balasan, berdoa untuk menyucikan batin dengan perbuatan mencintai, melakukan mawas diri secara perorangan maupun kelompok dan berdoa bahwa kita bisa disembuhkan, diselamatkan dan diciptakan kembali oleh kuasa cinta Ilahi.

Kesadaran semacam itu akan mewujudkan keteguhan diri kita dalam usaha mawas diri yang jujur dan keinginan kuat untuk belajar dan untuk dibersihkan dan ditransformasikan dengan mendengar apa yang Tuhan katakan kepada kita melalui mitra dialog, apakah mereka menyatakan diri sebagai orang beragama atau tidak. Apakah kita menganggap dialog cukup memberikan informasi dengan pendirian dan sikap yang dibentuk oleh-Nya?

Perintah Cinta Rangkap sebagai Kunci untuk Menafsirkan Kitab Suci

Uskup menunjukkan perbedaan substansial antara umat Kristiani dan umat Islam tentang bagaimana memahami Kitab Suci itu, dan juga hal-hal berbeda yang dipertahankan oleh Kitab Suci masing-masing dalam teologi mereka yang lebih luas. Saya setuju sepenuhnya bahwa walaupun ada perbedaan-perbedaan ini, "*studi Kitab Suci bersama bisa memberikan unsur yang berguna untuk pertalian kita satu sama lain dalam proses membangunan rumah bersama*". Dalam kenyataan, saya menganggap bahwa usaha yang sungguh-sungguh dan efektif untuk memajukan, melalui studi tradisi agama Islam atau Kristen adalah penting, terutama di kalangan mahasiswa agama, muslim dan Kristen. Studi semacam itu mesti disemangati oleh sikap empati dan kritis sekaligus, dan mesti merupakan usaha keras untuk memahami satu ajaran dalam keseluruhan iman mitra dialog. Apakah kita mempunyai cukup mahasiswa-mahasiswa Kristen yang mempelajari agama Islam dengan baik dan mahasiswa-mahasiswa Islam yang

mempelajari agama Kristen dengan baik?

Studi kritis dan pada saat yang sama empati terhadap mitra dialog akan melibatkan makin banyak orang Kristen yang mempelajari Islam sebagaimana orang-orang Islam secara ideal melihatnya dan juga sebagaimana agama itu hidup dalam realitas; sama juga hal ini akan melibatkan banyak orang Islam mempelajari ajaran-ajaran normatif dan realitas empirik dari agama dan tradisi Kristen dengan sikap keterbukaan yang kritis. Dengan cara ini berbagai doktrin seperti "*perubahan Kitab Suci Bibel oleh orang-orang Yahudi dan Kristen*" (*tahrif*), "*inkarnasi Tuhan dalam Isa al-Masih*", "*Trinitas Suci dari Tuhan*", "*ketidakmakhlukan al-Qur'an*", "*Muhammad sebagai Nabi terakhir*" (*khatamun-nabiyyin*) akan dipahami lebih baik oleh mereka yang tidak mengimaninya. Di sini saya mengharapkan dengan sangat agar kecendekiawanan Kristen-muslim yang kritis ditandai oleh keinginan untuk mengerti yang bersumber dari rasa cinta. Apakah seseorang tidak perlu merumuskan '*undang-undang besi*' juga: "*Berusaha mengerti iman orang lain sebagaimana iman kita sendiri dimengerti*"?

Apakah orang-orang Islam dan orang-orang Kristen, yang berada di jalan yang sulit dalam menerapkan pendekatan pengetahuan kemanusiaan modern secara cerdas terhadap tradisi mereka masing-masing, mengkhianati iman mereka dan melakukan perbuatan yang tak bisa dibenarkan? Tidak, umat Kristiani dan umat Islam yang giat melakukan studi iman orang lain berada di jalan yang sulit akan tetapi melakukan studi itu dalam semangat pemahaman yang toleran dan empati. Ketika semangat itu tidak ada dalam studi setiap tradisi orang lain, kita mengkhianati keharusan fundamental, tentang iman kita tentang cinta dan hormat kita terhadap tetangga.

Perintah Cinta Rangkap dan Hak Asasi Manusia

Baru belakangan ini gereja-gereja Kristen dan beberapa pribadi muslim dan lembaga-lembaga Islam memperbarui ajaran mereka tentang hak asasi manusia. Tuhan sendiri, mereka beralasan, telah menanamkan hak asasi itu dalam fitrah manusia. Inilah alasan kuat mengapa hak asasi ini menuntut penghormatan yang tidak bersyarat dari Negara dan Gereja. Hak-hak manusia dan hak-hak Tuhan tidak bisa dipertentangkan yang satu melawan yang lain. Hak asasi manusia merupakan kondisi paling minimal untuk melindungi

martabat manusia karena pribadi manusia adalah '*Ciptaan Tuhan*'. Ini berarti bahwa pengakuan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia tidak lain adalah ketaatan kepada kehendak Tuhan, sesungguhnya bagi banyak orang beriman kemajuan hak asasi manusia adalah salah satu aspek dari ketaatan kepada perintah cinta rangkap. Benarkah saya menganggap mereka yang menandatangani ACW mengakui Hak Asasi Manusia tanpa catatan, ataukah saya salah? Perkataan '*Islam*' berarti '*ketundukan kepada Kehendak Tuhan*'. Karena itu, jika hak asasi manusia dikaitkan dengan Kehendak Ilahi bukankah Islam dengan sendirinya mengemban kewajiban mengakui hak asasi manusia bersama seluruh umat manusia yang berkehendak baik?

Perintah Cinta Rangkap dan Organisasi Negara dalam Masyarakat Multi-etnik dan Multi-agama

Dalam dialog Kristen-Islam pertanyaan tentang hubungan yang tepat antara agama dan negara memainkan peranan penting. Penghargaan yang tinggi terhadap pemisahan agama dan negara di kalangan sebagian besar orang Kristen dan juga banyak orang Islam nampaknya bukan karena alasan filsafat dan ideologi. Yang paling penting dan mutlak perlu untuk memahami hal ini adalah pengalaman historis yang mengantarkan pada kesimpulan ini: di Barat pengalaman ini terutama terkait dengan perang agama setelah Reformasi Protestan, dan kemudian kediktatoran komunis dan fasis di abad ke-20. Berbagai pembatasan dipaksakan–dan diterima— oleh keduanya, agama dan negara. Hal ini muncul dari keyakinan bahwa pembatasan berguna untuk kedua pihak dan cinta terhadap umat lain menuntut penghormatan identitas agama dan keyakinan orang lain, bahkan andaikan ajaran yang dikaitkan dengan identitas itu tidak benar atau sesat. Hal ini menolak tekanan perlunya negara Islam atau negara Kristen. Cukup meyakinkan bahwa pemisahan agama dan negara adalah demi hidup berdampingan secara damai untuk semua orang. Peranan negara yang netral mencegah perkembangan pemahaman bersifat agama yang berlebihan dan mencegah agama tertentu dari penyalahgunaan kekuasaan dan kekerasan demi kepentingan mereka sendiri. Usaha untuk mendirikan negara Kristen sudah gagal dengan biaya yang sangat mahal untuk semua pihak. Tak ada jaminan bahwa negara Islam akan dan bisa lebih baik. Pertanyaan yang krusial di sini

sekali lagi adalah pemahaman tentang hak asasi manusia. Saya rasa kita perlu mengintensifkan dialog mengenai masalah ini.

Negara modern harus memelihara netralitas agama. Bisakah kita bersama-sama menolak semua usaha, dari manapun datangnya, yang menciptakan secara bertahap ruang untuk pemberlakuan hukum yang didasarkan pada teks sebagai wahyu Tuhan dan kemudian sebuah negara diperintah oleh undang-undang seperti itu?

Perintah Cinta Rangkap dan Kekerasan Atas Nama Agama

Tak ada agama yang bisa menyatakan dirinya bebas dari fakta bahwa atas nama agama kekerasan telah dan terus dilakukan. Beban yang diwariskan ini tidak akan lenyap dengan sendirinya. Untuk masa lalu, menyembuhkan ingatan lebih diperlukan daripada menyetujui fakta-fakta walaupun untuk mencapai hal ini bisa jadi sangat sulit. Semua agama mengemban tugas untuk menjelaskan kaitannya dengan kekerasan, di masa lalu, masa sekarang, dan di masa yang akan datang. Penjelasan ini lebih dari sekadar masalah Perang Suci. Bagaimana suatu agama memperlakukan umat manusia, siapa yang menolaknya, dan bagaimana dengan mereka yang memalsukan, melecehkan dan mengejek agama?

Di negeri Barat Kristen selama berabad-abad mereka dianggap melakukan dosa *murtad*, *bid'ah* dan *penghinaan agama* yang diancam dengan hukuman mati. Ini masa lalu dan mudah-mudahan untuk seterusnya. Prinsip penting bahwa tak seorang pun bisa dipaksa untuk beriman (Q. 2:256) hanya bisa dinikmati jika prinsip itu menjamin kebebasan untuk menolak agama, untuk memahaminya secara berbeda, atau meremehkannya. Benarkah saya untuk berpendapat bahwa masalah ini sepenuhnya urusan Tuhan sendiri untuk menghakiminya? Hanya Dia yang bisa melihat isi hati seseorang, laki atau perempuan. Karena itu kita harus menyadari terhadap ketidaksempurnaan kita dalam menghadapi pengadilan-Nya.

Kesimpulan

Dialog Kristen-Islam mungkin baru tingkat permulaan. Diperlukan kesabaran dan keyakinan, mengesampingkan kekuasaan dan membuka hati. Adalah iman kita sendiri, yang pertama dan terutama,

yang menugaskan kita untuk berbicara satu sama lain walaupun pengalaman tidak menggembirakan dalam hubungan kita berlangsung di masa lalu dan saat ini. Dengan perkataan lain, Tuhan menghendaki dialog di antara kita, Tuhan yang orang-orang Kristen dan orang-orang Islam agungkan sebagai Yang Maha Pengasih, Maha Adil, dan Maha Mencintai. Kita berterima kasih kepada penandatangan surat terbuka dan juga kepada Uskup Cantebury, karena telah mengarahkan keinginan dan doa kita dalam ziarah perjumpaan kita satu sama lain menuju Dia. []

Gerakan Antariman di Indonesia: Pengalaman Institut Dialog Antariman di Indonesia (Institut DIAN/Interfidei)[1] Yogyakarta

• *Elga Sarapung*[2]

Pengantar

Mengkaji kembali kehidupan masyarakat Indonesia sejak dulu, kita tahu bagaimana peran dan posisi yang unik dari agama-agama. Bukan saja kenyataan bahwa warga masyarakat yang ada di wilayah–yang kemudian menjadi Indonesia–telah memiliki agama-kepercayaan. Bukan pula hanya karena kemudian dengan berdatangannya berbagai agama dari luar, lalu sebagian besar warga masyarakat menjadi pemeluk setia agama-agama, tetapi agama-agama juga telah turut membentuk pola pikiran, melandasi dimensi maknawi sendi-sendi kehidupan, serta turut melahirkan aspirasi dan gambaran masa depan masyarakat, bangsa, dan negara secara keseluruhan. Hal itu antara lain nampak dalam tata kehidupan masyarakat, bangsa, dan ketatanegaraan Indonesia. Karena itu, agama-agama di Indonesia, dengan seluruh bobot dan nuansanya, sampai kini tetap menjadi bahan perbincangan di hampir seluruh aspek kehidupan berbangsa: ekonomi, budaya, sosial, hukum, politik, pendidikan, dan lain sebagainya. Dengan posisi seperti itu, dimaksudkan bahwa agama-agama bisa menjadi kekuatan positif, bisa juga sebagai kekuatan negatif dalam hidup bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.[3]

Secara umum, yang diketahui banyak orang tentang fungsi agama-agama adalah fungsi kenabian atau profetis.[4] Panggilan profetis setiap agama selalu menyuarakan keadilan dan kesetiakawanan khususnya bagi pihak yang tercecer dan terabaikan di masyarakat. Agama tak akan membiarkan setiap pelecehan terhadap

manusia dan kehidupan, di mana manusia berada, tanpa pengecekan, peringatan, dan refleksi. Pada waktu yang sama, berbicara tentang panggilan profetis dan fungsi pembebasan agama-agama, kita juga tidak bisa menutup mata terhadap kenyataan (khususnya dalam sejarah kontemporer) bahwa agama acapkali kehilangan roh profetis, lalu terperosok dalam perangkap kooptasi kekuasaan yang destruktif dan struktur-struktur politik yang menindas, melecehkan, diskriminatif. Dalam catatan sejarah agama-agama, tentang hal ini sangat jelas. Sebab itu, kritik terhadap agama dan hidup beragama tetap perlu dijalankan. Dengan demikian, agama dan keberagamaan para pengikutnya tetap menjadi relevan dan konkret dalam kehidupan sehari-hari.

Memang tingkat kemampuan masyarakat untuk memahami substansi dan makna dari agama-agama dalam hidup bermasyarakat dan berbangsa, masih terbatas. Keadaan ini tentu tidak bisa dipisahkan dari kenyataan umum bahwa masih banyak rakyat Indonesia yang miskin dan relatif berpendidikan rendah. Selain itu, pola pendidikan agama yang ada di sekolah-sekolah, termasuk di pusat-pusat pendidikan agama yang dilakukan oleh masing-masing lembaga keagamaan ataupun secara pribadi, masih kuat menekankan pada soal-soal tentang "agama itu" saja (sesuai dengan yang dianut oleh peserta didik), itu pun lebih bersifat doktriner, hapalan, dan dalam banyak hal tidak menyentuh aspek pluralitas agama dan relevansinya dalam masyarakat plural.[5] Itupun ditambah dengan pengalaman yang terjadi selama ini, tentang perlakuan terhadap agama-agama. Selain terjadi intervensi dari negara, juga agama-agama lebih banyak digunakan untuk kepentingan-kepentingan tertentu saja, terutama berkaitan dengan politik kekuasaan dan ekonomi. Dan oleh lembaga-lembaga keagamaan umumnya, agama-agama lebih dihargai dan diperlakukan dalam wujud institusi yang simbolistik-ritualistik, bukan substansi dan nilai-nilai.

Dengan kondisi semacam itu seringkali beragama masih mencerminkan kemampuan umat yang masih sangat terbatas, belum banyak kemajuan. Sehingga seringkali agama-agama lebih menjadi (dijadikan) beban dan kekuatan anti perubahan, dan seolah-olah bertolak belakang dengan demokrasi. Artinya, substansi makna agama-agama serta hidup beragama dalam konteks plural seakan-akan tidak ada kaitannya dengan pemaknaan proses dan esensi

demokrasi di Indonesia, yaitu, keadilan, perdamaian, kesejahteraan, dan keutuhan ciptaan. Karena itu agama dianggap lebih sarat memuat persoalan, atau menjadi bagian dari persoalan dari pada tampil sebagai potensi untuk memecahkan persoalan. Agama-agama yang plural justru menjadi pemecah-belah bangsa, bukan sebagai sumber inspirasi dan tindakan perdamaian.[6]

Kenyataan semacam itu tidak boleh dibiarkan dan dijadikan alasan untuk mengabaikan agama-agama dalam proses demokratisasi bangsa serta pembebasan warga masyarakat dari berbagai bentuk kekerasan, diskriminasi, ketidakadilan yang menyebabkan masyarakat menjadi korban. Sebab justru apabila perubahan ke arah pembebasan dan demokrasi benar-benar dipikirkan sebagai upaya yang dilakukan oleh, dari, dan untuk rakyat, maka semua itu tidak bisa dilakukan tanpa mengikutsertakan agama-agama. Soalnya adalah, bagaimana agama-agama yang majemuk ini dijadikan sebagai kekuatan konstruktif bagi perubahan dan proses demokratisasi di Indonesia? Bagaimana kemajemukan agama dijadikan sebagai kekuatan konstruktif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara? Pada saat yang sama, penting untuk dipertanyakan juga, bagaimana agar agama-agama tetap terbuka kepada kritik, baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari pihak luar agar ia benar-benar menjadi kekuatan kreatif dan inspiratif yang bisa diharapkan untuk pembaruan masyarakat?

Tulisan ini sepenuhnya didasarkan pada refleksi terhadap pengalaman dan pemikiran Interfidei tentang dinamika pluralisme masyarakat. Sejak berdiri tahun 1991, Interfidei bekerja secara penuh mensosialisasikan gagasan tentang dialog antariman di tengah tantangan dinamika pluralisme masyarakat, khususnya pada wilayah ”agama-agama”, serta ”agama dan masyarakat”, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan negara, politik, ekonomi, lingkungan hidup, serta persoalan-persoalan sosial-kemanusiaan yang dihadapi bangsa dan negara. Keduanya mencakup intra dan antaragama.

Asumsi dasar dari keberadaan Interfidei di tengah masyarakat Indonesia adalah, bahwa Indonesia lahir, hidup, dan berkembang dari dan di dalam konteks masyarakat majemuk[7], dan bersamaan dengan itu, bahwa masyarakat Indonesia bercorak agamis.[8] Interfidei sebagai Lembaga Swadaya Masyarakat bergerak di bidang agak khusus, yaitu bidang keagamaan. Tetapi tidak terbatas hanya pada

soal agama atau murni tentang agama, dan hanya dari, tentang, dan untuk satu agama, melainkan berkaitan dengan hal-hal serta kehidupan di luar agama-agama, di mana agama-agama itu ada, hidup dan berkembang.

Perlu jelas bahwa sejak awal lembaga ini bernama Lembaga Dialog Antariman, bukan Lembaga Dialog Antaragama[9], untuk memberi tekanan bahwa lembaga ini tidak mewakili agama secara institusional, dan tidak terikat secara struktural dengan birokrasi keagamaan apa pun juga. Dengan demikian Lembaga ini bebas melakukan eksplorasi pemikiran dan kegiatannya.

> Sejak awal Institut DIAN/Interfidei bercorak ”interfaith”, bukan milik suatu agama. Dengan sadar pula mengkonsentrasikan diri pada ”iman” dan bukan pada ”agama”, dengan maksud agar tidak terjebak pada pendekatam terhadap agama secara institusional. Bagi Institut DIAN/Interfidei, iman adalah esensi agama. Institut ini memberi ruang seluas-luasnya bagi kebebasan berpikir, serta semua wacana tentang iman yang diekspresikan secara terbuka. Interfidei melintasi definisi tentang ”agama” yang diberikan oleh negara.[10]

Interfidei berpandangan bahwa ”iman” sebagai esensi agama, memberikan kebebasan penuh kepada setiap orang untuk melakukan refleksi terhadap pengalaman di segala bidang kehidupan, mencakup bidang ”non agama”, seperti budaya, politik, sosial, ekonomi, sejarah, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-lain.[11] Dengan kata lain, Interfidei memiliki komitmen moral dan keprihatinan serta keterlibatan penuh dalam isu-isu strategis di masyarakat.

Hal Ihwal tentang Institut DIAN/Interfidei

Untuk memberi gambaran tentang Interfidei, ada baiknya dikemukakan beberapa latar belakang yang mempengaruhi visi, misi, dan nilai-nilai yang selama ini disuarakan dan diperjuangkan lembaga ini.

Kota Yogyakarta dipilih sebagai pusat kegiatan bukan tanpa alasan. Yogyakarta merupakan kota yang dikenal memiliki corak pluralis, dan juga sudah cukup umur dan berpengalaman hidup dengan kemajemukan masyarakat. Namun, alasan yang lebih

definitif adalah karena Yogya dikenal selaku kota yang memiliki kepedulian serius terhadap generasi muda. Kota ini dikenal sebagai salah satu pusat kegiatan pendidikan di Indonesia. Dipikirkan sejak awal bahwa Institut DIAN/Interfidei utamanya ingin bekerja di tengah-tengah generasi muda, khususnya para mahasiswa, pelajar, pemuda, dan para aktivis muda yang umumnya bekerja di kalangan Lembaga Swadaya Masyarakat. Model-model dialog bisa dikembangkan dari lingkungan semacam ini. Institut DIAN/Interfidei memegang paham bahwa penyebarluasan gagasan tentang dialog antariman harus memiliki pijakan kuat di kalangan generasi muda; hanya dengan cara itu dialog antariman akan bisa memiliki masa depan.

Embrio gagasan mendirikan Institut DIAN/Interfidei dimulai sejak paruh kedua dasawarsa tahun 1960-an. Di tahun-tahun itu di kancah diskursus teologi pada aras internasional telah muncul *trend* pemikiran baru tentang makna dialog yang kemudian disebarluaskan ke seluruh penjuru dunia. Pada masa itu pula, banyak peran baru yang dijalankan oleh para pemuda, khususnya untuk mencari horison pemikiran baru yang menerobos struktur pemikiran budaya dan agama yang sudah mapan. Dialog bisa dianggap sebagai model mutakhir bagi para pemikir teologi yang baru guna menemukan jalan untuk mengakhiri kebuntuan dari asumsi serta paradigma teologi lama yang menjebak dalam stagnasi, konflik, dan permusuhan antaragama. Agaknya gerakan para pemuda di tahun 1960-an tersebut tidak bisa dianggap remeh. Mereka masuk ke segenap aspek kehidupan dan dengan sungguh-sungguh mengkritisi segala sendi kehidupan yang tidak terbuka pada pembaruan.

Hampir berbarengan, Dewan Gereja-Gereja se-Dunia yang berpusat di Geneva, dan Gereja Katolik Roma yang berpusat di Vatikan telah mulai menggelar pertemuan-pertemuan internal untuk mendefinisikan makna, ruang lingkup, serta tujuan dialog antaragama. Program dialog tersebut dilakukan dengan penuh semangat, memasuki proses dialog yang amat produktif. Kalangan Dewan Gereja-Gereja se-Dunia membuka departemen baru, yaitu Departemen Dialog Muslim-Kristen guna mendorong gereja-gereja Protestan di seluruh dunia memasuki era dialog antaragama sebagai fondasi perdamaian bagi umat manusia. Langkah yang lebih nyata diambil oleh Vatikan dengan mendeklarasikan sebuah dokumen gerejawi yang bernama Dokumen Konsili Vatikan II (*Nostra Aetate*,

deklarasi mengenai hubungan Gereja dengan agama nonkristiani)[12]. Dokumen ini merupakan dokumen bersejarah yang gaungnya jauh menyusup ke depan. Konsili Vatikan II membuka komunikasi yang tertutup dan macet antarumat beragama, dengan sikap baru yang amat simpatik terhadap agama-agama non-Kristen. Sebelumnya sangat sulit untuk menemukan pemikiran yang begitu eksplisit tentang apresiasi antaragama sebagaimana yang ditemukan pada bagian pertama dekade 1960-an. Sebelum tahun-tahun itu suasana hubungan antaragama terjebak pada suasana saling curiga, prasangka buruk, dendam, bahkan kebencian dan permusuhan satu dengan yang lain.[13]

Di Indonesia, para mahasiswa di pertengahan tahun 1960-an juga merupakan bagian dari proses keterbukaan. Mereka, warga generasi muda yang telah mencicipi pendidikan interdisipliner (agama diperkaya dengan ilmu-ilmu sosial yang lain) mampu menyerap dan menangkap roh zaman. Sejak saat itu sering ada pertemuan antarmahasiswa yang berkuliah di pusat-pusat pendidikan agama yang berbeda. Mahasiswa IAIN-Jakarta, mahasiswa STT-Jakarta, dan mahasiswa STF-Driyarkara sudah sering bertemu dan menyelenggarakan aktivitas bersama. Begitu juga kerjasama antarberbagai lembaga mahasiswa seperti HMI, GMKI, PMKRI, PMII dan lain-lain, di Jakarta,Yogyakarta, sudah sering bertemu, bersama-sama membahas isu-isu yang berkaitan dengan agama. Dari kalangan Lembaga Swadaya Masyarakat yang tumbuh pada dekade 1970-an juga telah menampakkan perhatian pada soal dialog antaragama, khususnya yang diwujudkan di bidang pelayanan serta lapangan kerja mereka masing-masing. Semua perkembangan itu memperkuat basis sosial bagi dialog antaragama di masyarakat.

Masih banyak faktor lain yang turut menyemarakkan kesadaran dan praktik dialog antaragama. Salah satu yang penting adalah peran positif yang dijalankan oleh Prof. Mukti Ali sebagai Menteri Agama RI. Sebagaimana kita tahu bahwa Mukti Ali adalah seorang Guru Besar yang berwibawa dalam bidang ilmu perbandingan agama yang memiliki peran besar dalam mengambil inisiatif dan turut serta menyebarluaskan gagasan dialog antaragama di Indonesia.

Dari penuturan di atas bisa dikatakan bahwa umur dialog antaragama yang dilakukan dengan sadar dan terencana masih bisa dikatakan muda, baru berumur kira-kira lima dasawarsa. Mengingat kenyataan itu, sekalipun sudah banyak hal yang dicapai dalam proses

dialog, namun karena persoalan-persoalan yang dihadapi begitu besar dan menumpuk, sehingga memberikan kesan seolah-olah hasil dari proses dialog tersebut belum punya pengaruh nyata. Konflik-konflik sosial yang bernuansa agama kian lama kian meningkat dan merembet ke hampir semua daerah di Indonesia. Kenyataan munculnya konflik dan kekerasan bernuansa agama tersebut sering menimbulkan skeptisisme terhadap dialog. Hal itu harus dipahami secara arif oleh para aktivis perdamaian.

Yang Digagas dan Dibangun Institut DIAN/Interfidei

Kegiatan dialog antariman yang dilakukan Interfidei mengalami beberapa perkembangan dan perubahan, disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dalam konteks yang mengalami perubahan dan perkembangan.

Ada beberapa keadaan yang mempengaruhi perubahan dan perkembangan Interfidei : 1) Dinamika pluralisme di masyarakat, khususnya agama-agama (intra, antar) dan keyakinan di tingkat lokal, nasional, dan internasional; 2) Hubungan antara agama dan negara, al. berdampak pada berbagai kebijakan negara dalam soal-soal sosial-keagamaan; 3) Tantangan global yang terjadi di masyarakat, dalam hal ini berkaitan dengan media, lingkungan hidup, serta berbagai penyakit sosial: kemiskinan, HIV/AIDS, tenaga kerja, pendidikan; 4) Perkembangan jaringan Interfidei pada tingkat nasional dan internasional.

Pertama, Perubahan dan perkembangan dinamika pluralisme agama. Sejak awal, Interfidei terbuka kepada berbagai agama dan keyakinan yang ada di Indonesia. Sikap ini didasarkan pada kesadaran dan daya kritis yang kuat, bahwa di Indonesia tidak hanya ada 5 (saat itu) agama (yang kemudian menjadi 6 agama pada masa Gusdur, yaitu Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Buddha dan Konghucu), tetapi banyak agama, termasuk agama-agama lokal atau biasa disebut *indigenous religions.* Bahkan, sebagian dari agama-agama yang ada itu, khususnya di kalangan Islam dan Kristen, (dan yang dalam beberapa tahun terakhir ini juga semakin berkembang dalam agama Hindu dan agama Buddha di Indonesia), terdapat berbagai aliran keagamaan yang umumnya independen dan memiliki basis sejarah, teologi yang berbeda. Banyak di antara

mereka yang fundamentalis bahkan ada yang radikal, terutama dari kelompok yang beragama Islam. Mereka menggunakan agama sebagai alasan untuk melakukan tindak kekerasan terhadap kelompok-kelompok aliran dalam sesama agama Islam, dan kelompok minoritas lainnya yang oleh mereka dianggap mengganggu dan sesat karena tidak sama dengan keislaman mereka, atau menurut mereka agama atau keyakinan yang bersangkutan tidak legal.[14] Dengan kata lain, dalam lima tahun terakhir ini, semakin terasa adanya kebangkitan kelompok-kelompok aliran dari masing-masing agama yang dalam banyak hal menantang dinamika pluralisme agama di Indonesia; berarti menantang eksistensi serta visi-misi lembaga atau kelompok antariman yang ada-termasuk Interfidei.

Kedua, Hubungan agama dan negara. Dalam catatan Interfidei, soal ini merupakan problem terbesar, mendasar dan sangat memprihatinkan di Indonesia selama satu dekade terakhir atau lebih (bila dihitung sejak peristiwa ”Situbondo”, Oktober 1996)[15]. Hubungan antara agama dan negara tidak pernah jelas, baik pada tataran konsep maupun praksis. Ketidakjelasan ini memberi implikasi kepada seluruh kebijakan negara dalam mengatur keberadaan hidup dan kegiatan agama-agama di Indonesia. Tidak saja pada soal menentu-kan, apakah ”ini” agama dan ”itu” bukan agama, tetapi juga pada soal-soal yang berhubungan dengan hak-hak sipil warga masyarakat serta kebebasan beragama dan perlindungan terhadap warga negara berkaitan dengan menjalankan kegiatan keagamaan dan keyakinannya.

Akibatnya terjadi berbagai tindak kekerasan, baik dalam bentuk perlakuan diskriminatif terhadap kelompok-kelompok agama yang jumlahnya lebih sedikit, termasuk kelompok-kelompok keyakinan lokal, maupun kekerasan yang dengan bebas dilakukan oleh kelompok-kelompok fundamentalis-radikal, atas nama agama dan ”demi” agama, terhadap kelompok yang mereka anggap tidak sepaham atau ilegal. Mengapa? Karena Negara sama sekali menjadi lemah di hadapan kelompok-kelompok seperti itu, misalnya Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan lain-lain. Yang terjadi adalah, negara tidak dapat melindungi warga negara yang diperlakukan dengan semena-mena, terjadi pembiaran tindak kekerasan oleh aparat keamanan, dan tidak ada tindakan hukum yang selesai dengan adil dan tuntas.[16] Pada saat yang sama, terjadi politisasi agama. Agama-agama semakin mudah digunakan sebagai

alat politik untuk mencapai kepentingan politik tertentu. Sebaliknya, institusi agama, dalam hal ini pimpinan atau tokoh agama, tidak sedikit yang menggunakan politik sebagai kendaraan untuk mencapai kepentingan sesaat, yang dengannya dianggap lebih mudah untuk mendapatkan jabatan, kekuasaan, dan uang. Segitiga yang tidak bisa lepas satu dengan yang lain itu, terutama berkaitan dengan politik di Indonesia saat ini.

Satu lagi persoalan serius pada bagian ini adalah, diberlakukannya Peraturan Daerah, yang biasa dikenal dengan PERDA Syariah. PERDA ini diberlakukan atas nama otonomisasi daerah. Padahal, bila diperiksa secara objektif, PERDA semacam ini justru memperteguh intervensi negara ke ruang agama, semakin tidak jelas antara ruang publik dan privat yang relevan dan objektif untuk mengalami campur tangan negara, dan semakin tidak jelas ruang agama dihadapan negara. Apalagi, di hampir semua wilayah di mana PERDA Syariah diberlakukan, masyarakat di sana tidak ”berwarna” tunggal/ homogen, tetapi heterogen, sekalipun dalam jumlah kecil. Tetapi lagi-lagi implikasi lain dari praktek semacam itu adalah, diskriminasi.

Dengan semua persoalan yang disebut di atas, hal pokok yang menjadi masalah serius ke depan adalah pada soal kebangsaan, soal Konstitusi-UUD 1945, Pancasila. Ketika hal ini sedang berada pada titik yang paling kritis.

Ketiga, Tantangan global yang terjadi di masyarakat, dalam hal ini berkaitan dengan media, lingkungan hidup, serta berbagai penyakit sosial: kemiskinan, HIV/AIDS, tenaga kerja, pendidikan, dan lain-lain. Sebagaimana yang telah diprediksi jauh sebelumnya, bahwa tantangan agama-agama ke depan, salah satunya adalah globalisasi.[17]

> Dalam diskusi tentang dialog antaragama, maka pembicaraan tentang peran agama-agama harus ditempatkan pada konteks persoalan global yang dihadapi bangsa manusia pada abad ke-21. Dialog perlu ditempatkan pada tantangan-tantangan dan kesempatan yang dihadapi bangsa manusia pada millenium ketiga. Dalam diskusi itu ditunjukkan bahwa persoalan yang bakal mengancam dan sudah diantisipasi sejak saat kini, adalah persoalan kemiskinan dan lingkungan hidup. Dikatakan bahwa kemiskinan parsial akan berkembang sebagai akibat dari

peledakan penduduk dunia dan ketimpangan dalam distribusi, sementara lingkungan hidup secara global akan rusak oleh karena memanasnya suhu udara. Untuk mengatasinya, diperlukanlah kerjasama politis dan ekonomis di antara negara-negara dunia, disiplin diri dari setiap negara, setiap kelompok masyarakat. Kerjasama ini berlaku baik untuk negara-negara dengan penduduk mayoritas Kristen maupun negara-negara yang mayoritas penduduk muslim. Dari semuanya itu yang terpenting adalah keharusan untuk merumuskan problematika kemanusiaan bersama, serta mencari peran agama yang paling relevan untuk turut memecahkan persoalan tersebut.

Dari apa yang dikatakan di atas, kita melihat baru dua persoalan, yaitu lingkungan hidup dan kemiskinan. Masih ada banyak lagi persoalan yang dapat dikatakan saling terkait satu dengan yang lain, misalnya HIV/AIDS, pendidikan, tenaga kerja yang secara serius menjadi tantangan konkret bangsa, kini dan mendatang. Menghadapi kenyataan ini, maka perlu ada tindakan konkret yang dilakukan, antara lain oleh komunitas agama-agama. Tindakan yang dimaksud sifatnya antisipatif, melindungi, dan mencari solusi yang baik dan tepat.

Keempat, Perkembangan jaringan Interfidei pada tingkat nasional dan internasional. Selama 5 (lima) tahun terakhir ini, jejaring Interfidei pada tingkat nasional dan internasional semakin bertambah dan meluas, baik secara geografis, maupun institusi dan perorangan dengan latarbelakang komponen kelembagaan yang bervariasi. Tidak terbatas pada "wilayah" akademis (guru-guru agama, dosen, mahasiswa serta siswa-siswa sekolah menengah), tetapi juga pada Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak dalam isu-isu masyarakat sipil, Komunitas dan Lembaga Keagamaan, Pemerintah, dan masyarakat umum.[18] Di Indonesia, jaringan Interfidei berada di hampir seluruh propinsi, di 30-an kota dan kabupaten, di mana kegiatan-kegiatan Interfidei bekerjasama dengan jaringan setempat berlangsung. (Manokwari, Sorong, Jayapura, Merauke, Kei, Ambon, Alor, Kupang, Ende, Surabaya, Malang, Makassar, Poso, Tentena, Palu, Gorontalo, Manado, Pontianak, Palangkaraya, Banjarmasin, Balikpapan, Samarinda, Lampung, Bengkulu, Padang, Medan, Aceh, Bandung, Jakarta, Yogya, Semarang, Jombang, dll.). Di hampir semua daerah yang disebut di atas, sudah terjadi perkembangbiakan, beberapa di antaranya sampai

ke Kabupaten dan kota bahkan sampai ke kecamatan. Beberapa di antaranya sudah beberapa kali dilakukan kegiatan bersama.

Sementara di tingkat internasional pun, jejaring yang dibangun semakin luas, di Asia-Pasific, Eropa, Amerika, Australia, Selandia Baru, China, beberapa di Afrika dan Timur Tengah. Ada yang berkaitan langsung dengan berbagai kegiatan Interfidei, ada yang terlibat dalam kerjasama, tetapi ada juga yang menjalin komunikasi melalui tukar pikiran, pengalaman.

Dari pengalaman berjejaring, selain memberi manfaat banyak bagi Interfidei, yang dari pengalaman tersebut dapat belajar dari dan bersama dengan teman-teman di berbagai daerah, kota atau negara, juga, menjadi nampak dengan jelas bahwa persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat, baik di tingkat lokal, nasional, maupun internasional membutuhkan ”energi bersama” dari semua orang, dengan latarbelakang apapun juga untuk bersama-sama dalam ”satu gerakan sosial”. Pengalaman di daerah tersebut telah melahirkan kesadaran baru yang menyegarkan tentang Indonesia sebagai sebuah masyarakat yang sungguh-sungguh plural, dengan tantangan-tantangan yang berbeda dari satu daerah ke daerah yang lain. Pengalaman tersebut menuntut bingkai pemikiran serta kegiatan yang kreatif tetapi tetap relevan. Hal tersebut juga mempengaruhi pemahaman jati diri Interfidei, bagaimana menyusun rencana prioritas serta program kegiatan demi melangkahkan kaki sepuluh tahun ke depan.

Secara praktis, melalui kegiatan-kegiatan Interfidei selama ini, perubahan dan perkembangan dapat dilihat dari materi, metode, strategi yag dikembangkan Interfidei dari waktu ke waktu.

a. **Lima tahun pertama,** Interfidei lebih terfokus di Yogyakarta dengan partisipan lebih banyak dari kalangan aktivis NGO, kalangan kampus (mahasiswa, dosen), karena lebih banyak berorientasi pada tataran wacana. Kegiatan masih terbatas pada diskusi-diskusi dan penerbitan. Isu yang digelar, tidak saja seputar agama-agama melainkan luas menyentuh persoalan-persoalan di masyarakat. Misalnya, soal Kedung Ombo, soal pendidikan.

Dalam periode ini juga mulai dilakukan beberapa eksperimen kegiatan yang menyentuh ritual keagamaan, misalnya refleksi Natal bersama (Desember 1994). Yang melakukan refleksi adalah seorang intelektual muslim, dosen IAIN Sunan Kalijaga. Temanya tentang,

”apa makna Natal bagi kaum muslim menurut ll-Qur’an”. Maksudnya, bagaimana kita mampu melakukan dialog antariman, mulai dari *sharing* perspektif, pemahaman, sampai kepada soal kemampuan serta keterbukaan untuk mendengar, apa kata orang lain tentang tradisi yang selama ini dianggap atau dikenal sebagai tradisi salah satu agama saja, dalam hal ini agama Kristen, padahal tersurat juga dalam tradisi agama yang lain, dalam hal ini Islam. Apa yang dapat kita pelajari dari tradisi seperti itu: inti cerita sama, hanya penafsiran berbeda karena konteks di mana tradisi itu dikenal dan disebarluaskan berbeda. Satunya dalam konteks kekristenan (yang juga ada banyak variasi), lainnya keislaman. Acara ini banyak menuai kritik– setelah besoknya dimuat di semua media besar nasional.[19] Kegiatan lain, misalnya memperingati 40 hari meninggalnya seseorang, dan lain sebagainya. Semuanya dilakukan bersama di Interfidei oleh semua agama dan keyakinan yang ada di Yogyakarta[20] dengan acara yang diwakili oleh berbagai tradisi keagamaan dan keyakinan.

Pada periode ini juga, Interfidei pernah mengadakan Seminar Nasional tentang Konfusianisme di Indonesia, yang dihadiri oleh hampir seluruh perwakilan Khonghucu se-Indonesia.[21] Kegiatan ini menuai kontroversi dengan pihak SOSPOL dan Kepolisian saat itu, tetapi kemudian tidak terjadi apa-apa, karena pada dasarnya tidak ada alasan hukum sama sekali untuk dipersoalkan oleh mereka, apalagi, secara teoritis, wacana, baik kepolisian maupun SOSPOL, tidak memahami dengan baik dan benar tentang ”sejarah Konghucu di Indonesia”. [22]

b. **Pada lima tahun kedua,** Interfidei mulai memperluas kegiatannya sampai ke daerah-daerah lain, atas permintaan teman atau lembaga yang mengenal Interfidei, secara pribadi dan lembaga atau atas inisiatif Interfidei dengan mempertimbangkan daerah rawan konflik dan dinamika pluralisme agama menantang. Bentuk kegiatan pun diperluas dengan survei/penelitian. Survei dilakukan sejak peristiwa Situbondo, Oktober 1996 dan persoalan hubungan antara etnik dan agama di Jayapura, Papua dan di Pontianak, serta Singkawang, Kalimantan Barat.

Juga mulai dikembangkan kegiatan Pendidikan Agama-agama yang berlangsung di Yogyakarta. Kegiatan ini lebih menekankan pada aspek sejarah, teologi dan etika/praksis masing-masing agama dan

keyakinan. Saat itu, Interfidei sudah membuka kelas-kelas belajar bersama agama-agama, yang melibatkan semua agama yang ada di Indonesia, termasuk Yahudi, Baha'i, Sikh, Konghucu serta Kebatinan Jawa. Kegiatan ini mendapat banyak respon yang positif dari berbagai kalangan, karena program yang dilakukan terbuka untuk semua orang, tidak terbatas pada mereka yang belajar teologi atau sekolah pada jurusan keagamaan.

Salah satu latar belakang mengapa program seperti ini dianggap penting dilakukan adalah, untuk mengurangi berbagai kesalah-pahaman serta prasangka di masyarakat tentang agama-agama. Karena melalui program belajar bersama agama-agama ini, orang semakin memahami agamanya sendiri, juga agama orang lain secara baik. Sejak periode ini, juga di Yogyakarta telah tumbuh beberapa kelompok antariman lainnya yang mengkonsentrasikan diri kepada isu lain dengan metode dan strategi yang berbeda. Misalnya, Forum Persaudaraan Umat Beriman (FPUB yang lahir pada tahun 1997), adalah hasil perenungan dan refleksi dari beberapa orang dari beberapa lembaga, seperti Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) dan Interfidei, tentang kerja-kerja kelompok antariman, terutama sejak peristiwa Situbondo. Disadari bahwa, perlu dibangun sebuah forum, di mana yang berperan adalah para pemimpin agama yang memiliki basis komunitas, bukan struktural, sehingga kegiatan-kegiatannya akan melibatkan lebih banyak umat dari komunitas masing-masing dan pimpinan umat.

Pada paruh terakhir periode ini, Interfidei mulai mengembangkan kegiatan Lokakarya di beberapa daerah dengan tema "pluralisme, konflik dan perdamaian". Kegiatan ini difokuskan terutama pada kampanye perdamaian untuk memberdayakan dan menghidupi kemampuan wilayah setempat sebagai kekuatan perdamaian. Hal penting lainnya adalah, memberdayakan potensi lokal sehingga tidak bergantung kepada "kekuatan" di luar, termasuk kekuatan-kekuatan para elite pemerintah atau agama, pada saat akan mengambil sikap atau berproses bersama dalam menghadapi masalah setempat. Kegiatan seminar dan lokakarya serta pendidikan alternatif warga ini juga bermaksud untuk membangun dan menghidupkan mentalitas yang independen, dari kebersamaan untuk kebersamaan.

Ada beberapa proses yang dilalui Interfidei selama ini. Awalnya, seluruh persiapan untuk kegiatan ini dilakukan di Yogyakarta oleh

tim Interfidei dan tim fasilitator Interfidei yang langsung menangani jalannya proses kegiatan, tanpa melibatkan sama sekali teman-teman jaringan. Mereka sebagai panitia atau *organizing committee* dan partisipan. Artinya tidak ada *assesment* terlebih dahulu, tetapi semua materi sudah disiapkan dari Yogya. Dari hasil beberapa kali melakukan evaluasi langsung pada setiap kegiatan bersama dengan peserta, kemudian Interfidei mengubah polanya, antara lain dengan cara ”mendorong spontanitas peserta untuk bercerita berbagai pengalaman mereka tentang pluralisme, konflik dan perdamaian, apa yang mereka pahami dengan semua itu dan apa maknanya dalam kehidupan mereka di tingkat lokal?” Juga, dari segi partisipan, tidak terbatas pada mahasiswa dan aktivis LSM, tetapi mulai melibatkan beberapa *stakeholder* yang ada di masing-masing daerah.

Satu catatan penting lainnya di sini, berkaitan dengan praktik dan makna pendidikan alternatif warga masyarakat seperti ini, adalah, bagaimana supaya para partisipan mengambil keputusan mengikuti kegiatan bukan karena uang. Maklum, pada umumnya mentalitas yang sudah tertanam di masyarakat, bahkan sudah membudaya, adalah mentalitas ”uang”. Setiap kali mengikuti kegiatan apapun yang diselenggarakan terutama oleh pemerintah dan lembaga-lembaga swasta lainnya, seluruh partisipan dan panitia mendapatkan apa yang disebut dengan ”uang saku” atau ”uang duduk” atau ”insentif”, dan lain sebagainya. Padahal kegiatan tersebut tidak semata-mata untuk kepentingan penyelenggara, tetapi untuk kepentingan masyarakat setempat. Karena itu keikutsertaan mereka adalah sebagai rasa tanggungjawab kepada masyarakat. Bagaimana mereka dapat menjadi orang-orang yang bisa berperan aktif dalam masyarakat untuk membantu berbagai hal dalam isu dan persoalan yang sesuai dengan kemampuan mereka dan kebutuhan konteks setempat. Apalagi, seluruh fasilitas kegiatan sepenuhnya sudah ditanggung oleh panitia. Tapi yang penting di sini adalah, supaya kekutsertaan mereka dalam kegiatan tersebut bukan semata-mata dimotivasi oleh uang, tetapi oleh manfaatnya bagi masyarakat.

Praktik semacam ini dilakukan oleh Interfidei sampai sekarang. Artinya, peserta sama sekali hanya mendapatkan uang transport, tidak untuk hal-hal lain. Praktik ini berhasil, terutama di beberapa daerah yang motivasinya sudah kuat. Misalnya, yang pernah terjadi di Banjarmasin, Kalimantan Selatan, dan di Makassar,

Sulawesi Selatan pada tahun 1999/2000. Masing-masing peserta mendapat uang transport sebanyak Rp 50.000.- Dari jumlah ini, atas inisiatif sendiri, mereka menyisihkan separuh untuk masing-masing, separuhnya dikumpulkan dan dipakai sebagai modal kegiatan tindak lanjut. Jaringan di kedua daerah ini sampai sekarang hidup dan berkembang secara independen, kreatif dan konstruktif, bahkan sudah meluas sampai ke kabupaten dan kecamatan dengan berbagai jenis kegiatan berbasis antariman.

c. **Mulai lima tahun ketiga** –setelah evaluasi 10 tahun Interfidei– kegiatan dikembangkan kepada pertemuan Jaringan se-Indonesia. Pertemuan pertama di Malino, Sulawesi Selatan (2003), pertemuan kedua di Candi Dasa, Bali (2004) Pertemuan ketiga di Banjarbaru, Banjarmasin (2006), pertemuan keempat di Yogyakarta (2008).

Dalam pertemuan pertama Jaringan Antariman se-Indonesia yang diprakarsai oleh Interfidei pada tanggal 23-27 Februari 2002 di Malino, Sulawesi Selatan, hadir sekitar 80 orang dari kira-kira 56 lembaga Interfaith dari seluruh Indonesia. Dalam pertemuan tersebut dibahas tema tentang "visi, misi, nilai-nilai dalam masa depan lembaga-lembaga Interfidei" di Indonesia. Diskusi selama 4-5 hari tersebut identik dengan pertanyaan: apa yang bisa dibuat oleh agama-agama untuk memberi respon yang tepat menghadapi segala persoalan masyarakat yang sedang dilanda oleh konflik yang penuh dengan perilaku kekerasan yang terjadi pada saat itu? Ada sugesti kuat dalam pertemuan tersebut bahwa salah satu persoalan yang menyebabkan timbulnya konflik sosial yang banyak memakan korban tersebut adalah karena lemahnya persepsi kita tentang makna pluralisme dan ketidakmampuan masyarakat (khususnya masyarakat agama) untuk memberi cara pemecahan yang memadai terhadap konflik. Boleh dikatakan bahwa menurut persepsi dan pengalaman Interfidei selama 17 tahun terakhir ini, bahwa pluralisme bukan hanya muncul sebagai berkah akan tetapi juga sekaligus kutuk. Ia menjadi berkah ketika pluralisme diterima dan disikapi secara positif, dan menjadi kutuk ketika pluralisme ditolak dan disikapi secara negatif.

Bisa dibayangkan apa yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir ini, yang mengancam visi dan misi serta kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok atau lembaga antariman

seperti Interfidei, dengan munculnya Fatwa yang Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Pluralisme.

> ”Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedang agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga” .[23]

Pada saat setelah fatwa tersebut dipublikasikan, sempat terjadi diskusi di Interfidei dan di beberapa daerah, di mana kegiatan bersama dengan jejaring setempat berlangsung (Lombok, Kupang, Padang) mengenai fatwa ini. Ada yang mengusulkan supaya Interfidei jangan lagi memakai istilah pluralisme. Alasannya bermacam-macam. Antara lain, untuk meminimalisir kemungkinan munculnya konflik; kata pluralisme dari bahasa asing, yang sudah dicurigai oleh orang atau kelompok tertentu; kata pluralisme dianggap berbahaya karena menyatukan agama, dan lain sebagainya. Lalu, ada yang mengusulkan supaya diganti saja dengan kata multikulturalisme, atau kebhinekaan, atau kemajemukan. Tentu seluruh pikiran serta argumentasi ini benar. Tetapi, persoalannya adalah, apakah titik pokok masalahnya di situ? Bukankah, bila memakai istilah multikulturalisme, selain maknanya berbeda dengan pluralisme, juga dari bahasa asing? Dan bila pikiran serta perspektif yang mewarnai fatwa tersebut keliru, mengapa kita tidak memanfaatkan kesempatan ini untuk menjelaskannya dengan tanpa mengubah apa pun juga terhadap apa yang sudah dan sedang kita sosialisasikan dan kerjakan selama ini? Apakah pluralisme yang kita pahami memang keliru, salah? Bukankah yang kita maksudkan tentang pluralisme adalah tidak seperti apa yang dikatakan dalam fatwa tersebut-yang penuh dengan kecurigaan, ketakutan, dan penilaian subjektif yang sama sekali dangkal, tetapi dalam rangka menghargai dan menghormati masing-masing agama, keyakinan, satu dengan yang lain?

Gejolak kekerasan serta konflik yang terjadi di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini merupakan gejala dari ketidakmampuan masyarakat untuk mengelola pluralisme. Karena pluralisme dipahami

sebatas sebagai paham, bukan makna dan relevansi di balik paham tersebut ke arah dan perspektif yang benar. Sikap kita terhadap pluralisme telah melahirkan hasil yang kontra produktif. Kita hidup dalam masyarakat yang pluralistis tetapi tetap memakai ukuran seolah-olah hidup dalam masyarakat yang homogen, statis.

> Mengenai kerusuhan dan konflik yang bernuansa agama tersebut sudah barang tentu agama bukan satu-satunya faktor tunggal, akan tetapi merupakan salah satu sebab di tengah sejumlah sebab lain yang sangat kompleks dan saling tali-temali dengan faktor-faktor lain. Oleh sebab itu, dialog antaragama juga tidak bisa diisolasi sebagai faktor yang berdiri sendiri, melainkan harus dikaitkan dengan kenyataan sosial-politik, ekonomi, perkembangan teknologi, budaya, pendidikan dan lain-lain. Oleh sebab itu referensi kehidupan agama-agama juga harus dikembangkan dan dilengkapi dengan berbagai disiplin keilmuan yang bisa memperkaya persepsi terhadap masalah-masalah sosial kemanusiaan di masyarakat. Agama-agama bisa menjadi faktor penunjang daya tahan masyarakat terhadap provokasi konflik dari sektor kehidupan yang lain.[24]

Dari pengalaman Interfidei selama 17 tahun, bisa dikatakan bahwa pluralisme bukan hanya sesuatu yang objektif, akan tetapi juga problem yang bisa menjadi amat rawan untuk segenap warga masyarakat, oleh sebab itu perlu dicermati bersama atau amat mendesak untuk dipecahkan bersama.

Itulah yang kita pahami tentang pluralisme, pemahaman yang dinamis, yang memberi makna konstruktif dari dan untuk dinamika pluralitas masyarakat dengan seluruh aspek kehidupan sosial-kemasyarakatan di Indonesia.

d. **Periode lima tahun keempat.** Dalam periode ini, selain penguatan jaringan dan usaha melakukan *capacity building* jaringan, juga ada beberapa terobosan metode serta materi kegiatan yang dilakukan Interfidei. Dalam periode ini, mulai memberi perhatian juga pada soal-soal berkaitan dengan Lingkungan Hidup dan HIV/AIDS serta Anak-anak. Karena itu ada kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan isu dan persoalan dari tema-tema tersebut, termasuk kegiatan perkemahan anak-anak antariman.

Selain itu juga, Interfidei melakukan terobosan mengenai komposisi pembicara atau narasumber dalam Seminar atau Studium Generale, tim fasilitator dalam lokakarya serta kepanitiaan. Tidak semua dari Yogyakarta dan/atau Jakarta, atau dari lokasi pelaksanaan. Selalu mempertimbangkan unsur lokal, tidak saja dari tempat di mana kegiatan tersebut dilaksanakan, tetapi juga dari wilayah-wilayah, di mana ada jaringan Interfidei. Model semacam ini akan membantu beberapa hal: *pertama,* stereotipe yang ada selama ini, di mana orang selalu mengatakan bahwa para ahli (apa saja) yang mampu menjadi pembicara/nara sumber, fasilitator, hanya terdapat di Jakarta, Yogya, dan Surabaya. Umumnya di Jawa. Dari pengalaman Interfidei, stereotipe ini harus segera dikoreksi. Sebab, di hampir semua daerah, ternyata ada cukup banyak pemikir atau orang-orang yang memiliki kapasitas baik bahkan mungkin lebih baik. Apalagi dari segi pengalaman, jelas sangat kaya dan pendidikan sangat baik.

Kedua, membangun rasa percaya diri dari teman-teman jejaring di daerah-daerah di luar Jawa, terutama di tiga daerah yang disebut di atas, sekaligus memberi ruang dan kesempatan kepada mereka untuk mengeksplorasi pemikiran, pengalaman serta potensi mereka yang memiliki kapasitas kualitas yang pada dasarnya tidak lebih kurang dari yang lain, hanya saja kesempatan yang masih kurang. *Ketiga*, memberi kesempatan kepada teman-teman jejaring untuk saling kenal, belajar bersama, berbagi pengalaman, saling memperkaya dengan harapan, semakin dapat menumbuhkan rasa hormat di antara satu dengan yang lain, yang berbeda agama, etnis, suku, gender serta latar belakang pendidikan dan pengalaman.

Penutup

Sejak awal Institut ini merupakan perwujudan semangat kerjasama dan dialog antariman. Institut ini tidak bekerja atas kepentingan institusi atau denominasi agama tertentu secara eksklusif, tapi merupakan Institusi yang bisa dimanfaatkan oleh semua orang beriman. Institut ini membuka forum dialog bagi semua pihak yang setuju untuk melangsungkan dialog. Institut ini tidak berpijak kepada pandangan teologi tertentu kecuali teologi yang bisa menerima dan tidak menolak dialog antariman. Yaitu, bahwa keyakinan bisa dibicarakan bersama dari pemahaman bersama yang lebih

mendalam, dalam suasana bebas, terbuka, tanpa agenda yang tersembunyi. Dalam kaitan dengan pemahaman di atas kiranya tepat untuk memberi nama Institusi ini, Institut Dialog Antar-iman di Indonesia (Institut DIAN). Institut ini didirikan sebagai upaya untuk menjembatani misi agama-agama dalam relevansinya dengan tantangan persoalan masyarakat yang dihadapi bersama. Dan karena setiap agama mempunyai ciri universal, maka institut ini juga terbuka kepada pengalaman serta pemikiran dari komunitas-komunitas agama dan keyakinan di seantero dunia, bahkan bagi mereka yang selama ini dianggap atau dengan sadar merasa sebagai atheis atau animis. Wawasan yang meliputi seluruh dunia ini merupakan pengakuan bahwa seluruh tradisi keagamaan dan keyakinan tersebut merupakan milik umat manusia yang tidak dapat diganggu oleh siapapun, apalagi diubah, kecuali oleh dirinya sendiri

Institut ini dimaksudkan selaku forum di mana gagasan-gagasan keimanan didialogkan secara bersama agar bisa saling merangsang dan tumbuh selaku upaya untuk mewujudkan tanggung jawab bersama terhadap soal kemanusiaan demi keselamatan masyarakat secara keseluruhan. Dinamika kehidupan agama selalu menjelmakan percakapan internal antara umat beragama dengan ajaran-ajaran yang dipeluknya. Di sini kita berhadapan dengan struktur dialogis dari setiap agama.

Dengan demikian, maka dialog dijalankan dengan mencapai makna yang sedalam-dalamnya dari setiap agama dan dengan jalan menghargai perbedaan pandangan masing-masing agama. Dengan sikap yang kritis tanpa melakukan distorsi terhadap segala bentuk pengajaran agama. Dialog tidak bertujuan menghapus perbedaan, lebih-lebih tidak dengan cara kekerasan dalam bentuk apapun. Namun perlu ditegaskan bahwa institut ini tidak berada dalam posisi sebagai hakim terhadap kebenaran-kebenaran keimanan, tidak menentukan ukuran kebenaran bagi agama-agama. Semua itu akan dipulangkan pada keyakinan subjektif dari para pemeluk agama masing-masing. Salah satu tujuan institut ini justru adalah untuk mempercakapkan secara terbuka persamaan dan perbedaan antariman dalam sikap dialogis, dalam suasana tanpa memaksa. Institut sadar bahwa hasil dialog tak dapat dipastikan terlebih dahulu sebelum ada proses dialog berlangsung.

Dialog semacam ini pada gilirannya akan menentukan hasil-

hasilnya sendiri yang sepadan dengan kualitas dialog yang dilakukan. Karena setiap proses dialog antarmanusia, betapun sulitnya, akan mampu melahirkan wujud kebersamaan dan komitmen kemanusiaan yang baru, lebih dewasa dan bermakna. Namun perlu dicatat bahwa dialog bukanlah mesin ajaib yang dengan otomatis akan memberi pemecahan terhadap seluruh soal hubungan antarmanusia dan hubungan antaragama pada khususnya, tapi dialog bisa menciptakan kondisi hubungan yang lebih jujur, terbuka dan lebih kritis baik terhadap diri sendiri, maupun terhadap orang lain. Sendi-sendi hubungan semacam itulah yang merupakan harapan untuk memperbaiki hubungan antarkelompok di masa depan.

Karena itu, bagi Interfidei, dialog seperti yang dimaksudkan di atas perlu menjadi budaya dan mentalitas bangsa Indonesia. Kelompok-kelompok antariman dan setiap orang yang memiliki kesadaran serta inisiatif pada soal-soal antariman dan aktif melakukan kegiatan-kegiatan yang berbasis antariman dengan tujuan membangun perdamaian, keadilan, demokrasi, serta keutuhan ciptaan bagi kepentingan berbangsa dan bernegara, kiranya tidak mengenal lelah dan takut dalam setiap perjuangan. Apa yang dilakukan selama ini sudah sepantasnya sebagai sebuah gerakan, yaitu gerakan sosial yang benar-benar diinisiasi dari warga masyarakat untuk masyarakat, tanpa ada perbedaan. Dengan gerakan bersama semacam ini, apa yang dikerjakan akan semakin memberi hasil yang jelas dan dapat dirasakan manfaatnya oleh semakin banyak orang, di manapun juga. Ini bukan hanya merupakan mimpi dari pendiri dan seluruh keluarga besar Interfidei, tetapi harapan dari semua orang, warga masyarakat untuk Indonesia yang plural, adil, damai, dan sejahtera tanpa kekerasan.[25]

> Salah satu obsesi besar Th. Sumartana adalah, menjadikan Institut Dialog Antariman di Indonesia (Interfidei) sebagai tempat di mana semua orang yang berbeda latar belakang agama, etnis, sosial, pendidikan, budaya, gender, dan lain sebagainya, bisa bertemu, bertukar pikiran, pengalaman, menggagas pikiran-pikiran yang jernih, kreatif, dan produktif bagi kepentingan kemanusiaan, kepentingan masyarakat, kepentingan bersama semua orang. Tempat yang dinamakannya sebagai "dialogue center", atau yang sempat disebutnya pada

waktu-waktu terakhir, sebagai rencana jangka panjang ke depan, yaitu “akademi dialog antariman”. “Interfidei harus menjadi tempat yang bisa membantu masyarakat untuk menikmati kehidupan bersama yang damai, bersahaja, tulus, jujur dan realistis”[26] (Elga Sarapung, *Mas Tono yang Saya Kenal*, dalam Newsletter Interfidei, edisi April 2003).

Dengan sangat sadar, pengalaman 17 tahun sebagai sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak dalam bidang kerja, kajian, penelitian, pelatihan dan pembelajaran serta aksi bersama antariman, di Indonesia, tidaklah mudah. Dinamika pluralitas masyarakat sangat menantang, demikian juga dengan perkembangan dan perubahan di masyakarat. Perlu semangat dan kesungguhan yang tidak mudah goyah serta mentalitas yang kuat, tidak mudah terprovokasi apalagi terbuai dengan berbagai hal yang sifatnya sementara dan eksklusif. Dari pengalaman selama 17 tahun dan dengan melihat seluruh perkembangan yang terjadi di berbagai daerah di Indonesia, Interfidei optimis bahwa hasil dari apa yang dilakukan oleh gerakan-gerakan sosial semacam ini memberi manfaat besar bagi masyarakat, bangsa dan negara–jauh ke depan, bagi genarasi mendatang. Optimisme ini lebih memperkuat semangat untuk tetap melakukan kerja-kerja perdamaian bagi kemaslahatan umat manusia.[]

Catatan:

1 Tulisan yang dibuat khusus untuk 70 tahun pak Djohan Effendi, salah seorang Pendiri Institut DIAN/Interfidei.

2 Direktur Institut DIAN/Interfidei, 2003 - sekarang

3 Sebagaimana ditulis oleh professor Huntington dalam *The Clash of Civilizations*, “agama, katanya, menjadi perumus civilisasi dan memainkan peran sangat besar dalam pertikaian-pertikaian baik di dalam suatu sivilisasi maupun di antara sivilisasi…”, Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* 2003, hal. 521.

4 Tentang hal ini, antara lain dapat dibaca dalam buku yang ditulis Eddy Kristiyanto, OFM tentang *Sakramen Politik, Mempertanggungjawabkan Memoria,* Lamalera, Yogyakarta, 2008 dan buku yang ditulis Pdt. E.G. Singgih, Ph.D., *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, BPK-Gunung Mulia, Jakarta, 2000.

5 Tentang hal ini banyak ditemui dalam penelitian yang dilakukan team peneliti Institut DIAN/Interfidei selama 3 (tiga) tahun penelitian di beberapa sekolah di

DIY. Hasil penelitian sudah dipublikasikan dalam bentuk buku, Listia, dkk. "*Problematika Pendidikan Agama di Sekolah*. Hasil Penelitian tentang Pendidikan Agama di Kota Jogjakarta, 2004-2006, Interfidei, Jogjakarta, 2007.

[6] Tentang peran dan fungsi agama sebagai inspirasi dan sekaligus kekuatan untuk proses demokrasi, keadilan, perdamaian, dan keutuhan ciptaan sangat ditekankan oleh Th. Sumartana, seperti yang dikatakan Trisno Sutanto dalam tulisannya tentang "*Mas Ton dan Dialog Antariman : Sebuah Ratapan*, Newsletter edisi April 2003 : "Mas Tono menaruh harapan dan penghormatan sangat besar pada potensi agama. Perubahan masyarakat di masa depan, mau tidak mau, suka tidak suka, katanya, harus dimulai dengan memakai "bahasa keagamaan". Ia mendasarkan pada tiga hal penting: pertama, agama merupakan institusi paling tua dalam masyarakat kita". Kedua, agama merupakan "jalan yang amat dikenal oleh masyarakat", dan bahkan "satu-satunya *bahasa* yang dikenal dan tertanam baik dalam masyarakat"; dan ketiga, agama kini mengalami "kebangkitan" yang memberinya sayap-sayap dan menjadikannya kekuatan baru yang menentukan. Bandingkan tulisan Daniel Dhakidae, dalam bukunya "Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru, khusus Bab VI bagian pertama, *Agama-agama, Cendekiawan Agama dan Negara Orde Baru.* Di situ Daniel menjelaskan soal titik temu antara agama dan kekuasaan yang khas cendekiawan, yaitu dalam "kata-kata dan bahasa". Daniel mengutip Th. Sumartana dari "beberapa catatan", kertas kerja yang tidak diterbitkan dalam Seminar dan Lokakarya, Jakarta, 10 Juli 2000. "...kaum agamawan perlu merumuskan doktrin dengan kata-kata. Sedang para penguasa perlu kata-kata untuk mengatur, memberi perintah, dan memaknai (memberi legitimasi) kedudukan dan wibawanya. Para penguasa perlu membuat aturan dan hukum dengan kata-kata. Kaum agamawan dan para penguasa merupakan dua poros, atau dua kutub yang menguasai kata-kata. Mereka menjadi pusat budaya dan sekaligus peradaban..." Hubungan antara agama dan negara dengan demikian adalah tua, asli, dan asali. Artinya, bahasa agama bukanlah sesuatu yang baru, yang merupakan hasil rekayasa – tetapi benar-benar sudah merupakan fakta asali.

[7] Oleh Daniel Dhakidae, diduga ada kurang lebih 300 agama yang tersebar di seluruh Nusantara, sebab jumlah itu adalah juga jumlah etnis dan bahasa yang ada di Indonesia (Daniel Dhakidae, Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru, 2003, hal. 513)

[8] Yang dimaksud dengan agamis, adalah, masyarakat Indonesia umumnya masih menjadi pemeluk agama atau keyakinan yang setia – sekalipun lebih banyak hanya pada tataran simbol dan ritual, bukan penghayatan dan pemaknaan konkrit dalam kehidupan nyata. Agama masih dihargai sebagai "inti" dari kekuatan "spiritual" masyarakat, baik secara individu maupun kelompok, sekalipun dalam banyak hal masih sebatas sebagai kekuatan spiritual dalam arti yang "magis", bukan rasional

[9] Barangkali Institut Dialog Antariman di Indonesia, adalah lembaga non pemerintah pertama di Indonesia yang berbasis antariman; selain menggunakan istilah "antariman", juga pada dirinya sendiri sudah terdiri dari berbagai latar belakang agama dan keyakinan, dan dari dalamnya diselenggarakan berbagai kegiatan dari dan untuk kepentingan berbagai agama dan keyakinan yang ada dan hidup di Indonesia..

[10] Th. Sumartana, tulisan lepas yang terserak. Mungkin pernah disampaikan di dalam sebuah forum, tetapi tidak ada data jelas untuk itu.

[11] Coba baca tulisan Ignas Kleden, *Antara Teologi Politik dan Sosiologi Keselamatan*, dalam buku "*Sakramen Politik*", berkaitan dengan "teologi politik". Di sana Ignas menulis:, "...secara ke dalam, yaitu dalam hubungan

dengan kepentingan teologi sendiri, teologi politik ingin membalikkan kecenderungan privatisasi agama dan personalisasi iman kepada sikap teologis yang menerima masyarakat sebagai medium keselamatan. Iman bukanlah sesuatu yang privat, urusan pribadi tanpa hubungan dengan orang lain...” Menjadi jelas, bahwa yang dimaksud Interfidei dengan memakai kata ”iman”, adalah dalam arti seperti yang dimaksudkan dalam uraian Ignas. Iman, sebagai inti agama dan beragama, merupakan kekuatan untuk mendorong setiap orang menjadi sensitif terhadap lingkungan sosialnya dan seluruh persoalan yang terkait, tidak saja dengan dirinya sendiri tetapi dengan banyak orang lain.

[12] Deklarasi ”Nostra Aetate” mengatakan bahwa Gereja tidak menolak apa saja yang benar dan suci dalam agama-agama lain. Dengan hormat dan tulus Gereja menghargai tingkah laku dan tata cara hidup, peraturan-peraturan dan ajaran agama tersebut. Meskipun dalam agama itu banyak hal khusus berbeda dari iman dan pengajaran Gereja, namun kerap kali memantulkan cayaha Kebenaran yang menerangi sekalian orang.. Yang diharapkan oleh Konsili adalah : ”mengusahakan dengan jujur saling pengertian dan melindungi dan memajukan bersama-sama keadilan sosial, nilai-nilai moral serta perdamaian dan kebebasan untuk semua orang. (NA 2), dalam J.B. Banawiratma, *Bersama Saudari-saudari Beriman Lain,* dalam Th. Sumartana, *Dialog, Kritik dan Identitas Agama*, 1993, hal. 20-21.

[13] Bandingkan ”*Surat Terbuka*” yang dibuat oleh 138 intelektual muslim dari seluruh dunia, yang dikirim kepada pemimpin-pemimpin Kristen dari berbagai denominasi, baik dalam Gereja Katolik maupun Protestan, di seluruh dunia pada tahun 2004. Surat ini dibuat untuk menjelaskan tentang, apa dan bagaimana sebenarnya agama Islam dan umat Islam dunia. Dokumen ini dibuat untuk meminimalisir kecurigaan, prasangka tentang Islam dan/atau muslim, setelah peristiwa ”9/11”, dll. ”Surat terbuka” tersebut mengingatkan sekaligus menghimbau kepada seluruh umat beragama di dunia, khususnya Islam dan Kristen, untuk mengingat peran dan fungsi pendamaian, untuk membawa umat dan masyarakat dunia umumnya pada realitas perdamaian, bukan konflik atau perang.

[14] Model semacam ini yang berkembang di masyarakat dalam beberapa tahun terakhir ini, yaitu kelompok-kelompok yang ingin melakukan praktik-praktik totaliteristik.

[15] Pada 10 Oktober 1996, terjadi peristiwa pembakaran 8 rumah ibadah umat Kristen (Protestan dan Katolik) serta sekolah di Situbondo, Jawa Timur, yang mengakibatkan beberapa orang ikut terbakar dan seorang yang dianggap sebagai pemicu kerusuhan masuk penjara selama 5 tahun. Orang, yang sebenarnya tidak begitu saja untuk dinyatakan bersalah, apalagi sampai menimbulkan kerusuhan seperti itu. Saleh, nama orang tersebut, adalah orang yang sangat sederhana, tukang bersih mesjid, yang dituduh telah melakukan penghinaan terhadap salah seorang Kyai di Situbondo. Tapi, seandainya benar bahwa Saleh telah melakukan penghinaan tersebut, mengapa yang terjadi adalah pembakaran terhadap sekian banyak pusat kegiatan pendidikan dan peribadatan komunitas Kristen? Mengapa yang melakukan kerusuhan adalah orang-orang yang datang dari luar Situbondo? Mengapa ada peta yang ditemukan yang menjadi sasaran pembakaran? Mengapa pihak keamanan terlambat mengambil langkah, padahal markas mereka tidak jauh dari lokasi kejadian? Hasil survei Interfidei dan beberapa lembaga lainnya, menyimpulkan bahwa penyebab sebenarnya adalah “pihak lain”, dalam hal ini ada kolusi antara pihak militer dengan kelompok politik tertentu untuk kepentingan politik-ekonomi. Agama dipakai sebagai “tameng’ dan sekaligus “pemicu”.

[16] Dapat dibaca dalam buku saku yang dikeluarkan Imparsial, tentang

Penyeragaman dan Totalisasi Dunia Kehidupan, sebagai Ancaman terhadap HAM, 2007.

[17] Th. Sumartana, *Dialog, Kritik dan Identitas Agama*, 2003, hal. xviii

[18] Sejak tahun 1999, soal "warna" dari teman jejaring Interfidei, meluas. Tidak saja pada mahasiswa dan aktivis LSM, tetapi juga pemerintah, komunitas agama, tokoh masyarakat, guru-guru (khususnya agama), dan lain sebagainya. Perubahan ini dilakukan setelah beberapa kali melakukan evaluasi pada setiap akhir kegiatan yang dilakukan Interfidei, ditambah dengan evaluasi lembaga 3 tahunan, baik internal maupun eksternal.

[19] Pada periode ini juga, peran media masih kuat. Hal ini disebabkan oleh isu yang diangkat belum banyak dilakukan oleh kelompok lain. Lagi pula pada masa-masa itu, belum banyak LSM yang menjalankan fungsi-fungsi seperti yang dilakukan Interfidei.

[20] Termasuk Konghucu yang ketika itu belum diakui oleh negara, juga Baha'i serta Sapta Dharma – salah satu dari ratusan aliran kepercayaan atau keyakinan lain yang ada di Indonesia.

[21] Mengenai Konghucu dan Interfidei ini, awalnya, pak Djohan Effendi yang memperkenalkan seorang kawan dari Konghucu Indonesia, pak Chandra Setiawan, pada sekitar tahun 1993. Pak Djohan dan pak Chandra datang di kantor Interfidei. Dalam pertemuan tersebut, pak Chandra bercerita soal KTP. Sampai saat itu, KTP pak Chandra – dalam kolom agama – tidak tercantum agama apa, karena dipaksakan untuk memilih salah satu dari kelima agama, padahal tidak demikian. Ini model pemaksaan dan pembohongan publik yang dilakukan oleh pemerintah saat itu dari sekian banyak kasus yang terjadi.

[22] Seminar itu berlangsung pada bulan Mei 1994. Setelah selesai acara, saya dan mas Eko sempat diinterogasi di kantor polisi. Saya, bahkan diinterogasi selama 2x8 jam, yang diakhiri dengan perdebatan soal penandatangan BAP. Ketika hasil interogasi disodorkan, saya melakukan pengecekan secara detail masing-masing lembar dan menemukan banyak kesalahan ketik yang dapat memberi efek pada pemahaman berbeda dari yang saya maksudkan. Saya membuat koreksi dan membubuhi paraf pada setiap koreksi. Pada akhirnya saya tidak menandatangani BAP tersebut karena kepada saya tidak bakal diberikan satu *copy*, yang menurut saya itu merupakan hak saya sebagai orang yang diinterogasi. Akhirnya bahan dari Seminar tersebut diterbitkan Interfidei dan semuanya berjalan normal.

[23] Dalam beberapa tahun terakhir ini, ada kecenderungan pluralisme agama diterima dan disikapi sebagai potensi yang harus dihilangkan. Contoh konkret adalah, Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

[24] Th. Sumartana, tulisan lepas yang dimuat dalam NL Interfidei edisi 2003.

[25] Bagi Th. Sumartana sangat jelas bahwa dialog antariman hanya memiliki sumbangan berarti, dan karenanya absah di masa depan, jika upaya-upaya dialogis itu mampu menjadi obor bagi *new social movement*, gerak sosial kemasyarakatan demi berkembangnya tatanan masyarakat yang baru. (Trisno Sutanto, *ibid)*. Hampir semua yang tertulis dalam bagian penutup diambil dari bahan leaflet Interfidei, yang sebagiannya adalah bahan sambutan Pdt. Eka Darmaputera – sebagai Ketua Yayasan, yang disampaikan dalam peresmian Interfidei, 10 Agustus 1992 di Yogyakarta.

[26] Elga Sarapung, *Mas Tono yang Saya Kenal*, dalam Newsletter Interfidei, edisi April 2003.

BERIMAN DI NEGERI PLURAL

• *Baskara T. Wardaya*

DALAM MEMBAHAS PERAN DAN POSISI AGAMA-AGAMA DI INDONESIA terkadang orang lebih suka melakukannya dengan melihat aspek-aspek normatif yang ada dalam agama, untuk kemudian menatapkannya dengan realitas kehidupan beragama di masyarakat. Hasil yang muncul seringkali adalah sebuah kekecewaan atau apatisme, karena lantas menjadi tampak bahwa terdapat banyak jurang menganga yang menunjukkan kesenjangan antara "apa yang seharusnya" dengan "apa yang merupakan kenyataan" dalam praktik sehari-hari. Situasi menjadi lebih rumit jika seseorang melihat agamanya sendiri melulu dari aspek-aspek normatif yang luhur yang diajarkan oleh agamanya itu, lalu "menghakimi" agama orang lain berdasarkan praktik hidup yang dilakukan oleh para penganutnya. Hasilnya adalah bahwa agama sendiri akan kelihatan lebih baik, sedang orang-orang dari agama lain akan tampak penuh kekurangan. Yang lahir kemudian adalah semacam triumfalisme (rasa menang sendiri) yang tak akan banyak gunanya bagi masyarakat Indonesia yang secara religius diketahui sangat plural.

Sebenarnya ada banyak cara lain untuk melihat kehidupan beragama di negeri ini. Misalnya dengan melihatnya dari perspektif historis. Dengan menggunakan perspektif historis akan tampak bahwa berbagai agama di Indonesia ini seringkali rentan terhadap kepentingan kekuasaan politis, entah itu di zaman penjajahan entah itu di jaman setelah kemerdekaan. Agama sering dijadikan bagian dari alat-alat kekuasaan yang dampaknya sangat merugikan bagi kehidupan beragama itu sendiri, meskipun sering pula kurang disadari oleh para penganutnya. Guna mengatasi sifat rentan seperti

itu diperlukan suatu sikap beragama yang dialogis dengan menekankan pentingnya dimensi iman yang mendalam namun sekaligus inklusif.

Strategi Lama

Dalam buku *The Cresent and the Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (The Hague : 1958), Profesor Harry J. Benda antara lain mengungkapkan bahwa secara tradisional pemerintah Kolonial Belanda dalam menjalankan pemerintahan model *indirect rule*-nya sehari-hari amat bergantung pada para bangsawan pribumi dan Priyayi Jawa. Aliansi antara pemerintah kolonial dengan elite pribumi inilah inti dan penyangga pokok dalam sejarah kolonial Hindia Belanda. Tetapi sejak awal abad ke-20 *status quo* yang ditopang oleh aliansi itu mulai goyah. Terdapat ancaman yang datang dari dua kelompok. Kelompok yang pertama adalah kelompok Islam yang berkembang dengan pesat pada dua dekade pertama abad 20, tetapi yang sebenarnya sudah sejak abad sebelumnya menjadi ancaman baik bagi penguasa kolonial Belanda maupun bagi penguasa pribumi. Kelompok ini tak mempunyai kaitan dengan ideologi-ideologi Barat dan memiliki daya tarik yang kuat di antara masyarakat pedesaan serta masyarakat kota yang berada di luar ideologi Barat.

Kelompok yang kedua adalah kelompok Nasionalis. Tanpa mendasarkan diri pada afiliasi dengan agama tertentu, atau sekuler, kelompok ini terdiri dari para intelektual hasil didikan Barat. Para anggotanya mendapat inspirasi dari ideologi Barat yang libertarian dan sosialis, disertai dengan kesadaran akan "Kebangkitan Dunia Timur," yakni bangkitnya Asia melawan penjajahan Barat. Aktif dalam kegiatan politik melawan pemerintah kolonial di Hindia Belanda, kelompok ini memiliki daya tarik yang kuat di antara kaum terdidik dan masyarakat kota.

Masih menurut Benda, berhadapan dengan kedua kelompok ini Belanda memakai strategi lama, yakni memperkuat dukungan dan kolusi dengan para elite pribumi dengan jalan mendukung struktur-struktur sosial tradisional yang ada (misalnya adat), sambil berupaya memisahkan mereka dari para pemimpin Islam dan Nasionalis. Di sisi lain, berhadapan dengan strategi itu kedua kelompok tersebut secara taktis mencari kerja sama, meskipun dalam hal mencari

dukungan dan pengaruh dari masyarakat lebih luas keduanya saling bersaing.

Untuk Mengkooptasi

Konstalasi sosial-politis yang demikian ini mengalami perubahan yang amat mendalam ketika sistem kolonial Belanda harus minggir akibat datangnya pasukan Jepang di Indonesia pada tahun 1942. Selama masa pendudukan Jepang yang hanya 42 bulan itu (Maret 1942-Agustus 1945) dilakukanlah perombakan besar-besaran terhadap sistem yang ditinggalkan Belanda.

Sebagaimana diketahui, bagi pemerintah kolonial Belanda motivasi pokok dalam menjajah Hindia Belanda adalah motivasi ekonomi. Oleh karena itu dalam strategi-strateginya Belanda cenderung bersifat konservatif, dengan tekanan utama pada "keamanan dan ketertiban" *(rust en order)*. Hal ini tentu tampak jelas dalam pendekatan Belanda yang mengandalkan kerja sama dengan para Priyayi. Sementara itu, karena berada dalam suasana perang melawan Sekutu, pemerintah pendudukan Jepang memiliki motivasi pokok yang berbeda, yakni memobilisasi sebanyak mungkin kekuatan rakyat untuk kebutuhan perang. Untuk itu mereka bermaksud merusak warisan administratif Belanda, kendati tetap berhasrat menjadikan Hindia Belanda sebagai bagian dari apa yang mereka sebut sebagai Persemakmuran Asia Timur Raya. Mereka menjalankan sistem kolonial secara fleksibel, berdasarkan pertimbangan-pertimbangan militer jangka pendek. Fleksibilitas itu antara lain terlihat dari kelunakan Jepang pada akhir masa pendudukannya terhadap tuntutan-tuntutan dari pihak Indonesia. Dalam kaitan dengan ini, Jepang menggunakan politik *devide et impera* terhadap kelompok-kelompok elite pribumi secara lebih agresif daripada Belanda. Dengan jelas pemerintah kolonial Jepang "memanfaatkan" persaingan antara ketiga kelompok elite pribumi tersebut, yakni kelompok Priyayi, Islam, dan Nasionalis.

Dalam berhadapan dengan persaingan yang ada di antara ketiga kelompok elite pribumi ini tampak bahwa Jepang "membalik" kebijakan-kebijakan yang sebelumnya dipakai oleh Belanda. Dalam berhadapan dengan kelompok Priyayi itu, misalnya. Sebelumnya Belanda dengan taktis menjadikan Priyayi sebagai "ujung tombak" pengelolaan administrasi kolonial, terutama dalam urusan administrasi

dengan rakyat pribumi, dalam rangka pemerintahan tak langsungnya. Para Priyayi ini diberi privilese dan gelar-gelar kehormatan tertentu untuk menjamin kelanggengan kekuasaan mereka. Oleh Jepang, sebaliknya, privilese-privilese yang diperoleh para Priyayi dari Belanda itu dicopot. Sementara itu Jepang juga membiarkan para Priyayi terancam oleh dua kelompok elite yang lain, yakni dari kelompok Islam dan kelompok Nasionalis. Akibatnya, sementara dukungan dari kalangan rakyat bagi kedua kelompok ini semakin meningkat, dukungan bagi kaum Priyayi justru menyusut.

Dalam berhadapan dengan kelompok Nasionalis pemerintah kolonial Belanda bersifat menekan, termasuk dengan jalan memenjarakan para pemimpinnya. Oleh Jepang kebijakan ini dibalik, dengan jalan justru mendukung kaum Nasionalis meskipun secara terbatas. Antara lain dengan memberikan pengakuan resmi, penunjukan beberapa dari mereka dalam posisi militer, serta memberikan kebanggaan sosial, meskipun semua itu dilakukan secara hati-hati.

Berhadapan dengan kelompok elite Islam pemerintah kolonial Belanda lebih bersikap sedapat mungkin netral, terutama dalam hal urusan keagamaan, sambil berusaha membatasi pengaruh Islam dalam masyarakat Indonesia. Sementara itu pemerintah kolonial Jepang, sebaliknya, sangat mendukung perkembangan ajaran Islam sambil memberikan prestise sosial dan politis kepada para pemimpin Islam di Jawa dan di beberapa tempat lain di luar Jawa. Kebijakan Jepang terhadap kelompok Islam ini didasarkan pada asumsi bahwa Islam merupakan faktor yang kuat yang menghubungkan para petani dengan para pemimpin mereka. Selain itu Jepang juga tertarik pada orientasi Islam yang anti-Barat. Dengan kata lain, kebijakan Islam Jepang terpusat pada upaya untuk mendapatkan dukungan baik dari kalangan rakyat maupun dari para pemimpinnya, baik dari lingkungan kota maupun, dan terutama, dari kalangan pedesaan.

Sebagai salah satu contoh upaya konkret dalam mendekati kelompok Islam ini Jepang memberikan ijin kepada mereka untuk menerbitkan majalah sendiri, serta menunjuk orang Islam sebagai kepala Kantor Urusan Agama (KUA). Kuatnya koalisi antara Jepang dan Islam pada masa ini tercermin antara lain dalam Resolusi Oktober 1944 dari Masyumi. Dimuat dalam *Soeara Moeslimin Indonesia*, 15 Oktober 1944, resolusi itu antara lain berbunyi: "Bersama Nippon kita berdiri, bersama Nippon kita jatuh, di jalan

Allah, untuk menghancurkan tirani musuh."

Inisiatif Jepang untuk membidani lahirnya Masyumi pada akhir 1943 tentu merupakan bagian dari upaya untuk mengkooptasi kekuatan-kekuatan sosial-keagamaan yang ada di masyarakat untuk kemudian digunakan sebagai sarana dalam mendukung kepentingan pemerintah pendudukan Jepang itu sendiri. Oleh pemerintah pendudukan Jepang para pejabat Masyumi ini nantinya akan diberi tanggung jawab resmi dalam pemerintahan, sehingga kemudian memiliki wewenang dalam urusan umat Islam di Jawa. Bahkan akhirnya Jepang memberi wewenang kepada Masyumi untuk memiliki angkatan bersenjatanya sendiri.

Dukungan yang berlebihan kepada kelompok Islam ini tak pelak lagi menimbulkan persaingan di antara dua kelompok elite lain, yakni kelompok Priyayi dan kelompok Nasionalis. Situasi ini kemudian mendorong Jepang pada akhir masa pendudukannya untuk juga memberi dukungan pada kaum Nasionalis. Dukungan seperti itu tidak didapatkan oleh para Priyayi. Sebagaimana telah kita lihat, kelompok ini justru menderita di tengah semakin menguatnya kelompok Islam dan Nasionalis. Situasi ini nantinya akan mendorong kelompok Priyayi untuk menyerahkan kesetiaannya pada para pemimpin baru dari Republik Indonesia.

Diterapkan Kembali

Dari pengamatan di atas kelihatan bahwa kebijakan terhadap agama oleh kedua pemerintah penjajahan (Belanda maupun Jepang) amat ditentukan oleh kepentingan kaum penjajah itu sendiri. Dengan lihai kedua pemerintahan asing tersebut "memainkan" konstalasi sosial antara ketiga kelompok elite itu serta mendukung salah satunya demi melayani kepentingan mereka sendiri. Belanda mendukung kelompok Priyayi, sedang Jepang mendukung kelompok Islam tertentu. Sementara bagi Belanda kepentingan itu adalah kepentingan ekonomi, bagi Jepang kepentingannya itu adalah kepentingan mobilisasi perang.

Semua ini kiranya penting untuk membantu menjelaskan mengapa pemerintah kolonial Belanda menekan kelompok Islam. Alasannya bukan terutama karena alasan religius atau keagamaan (Belanda juga menekan kelompok Katolik yang sudah ada di Hindia Belanda waktu itu), melainkan lebih karena kepentingan ekonomi dan politik pemerintah Hindia Belanda itu sendiri. Ketika membentuk

KNIL, Belanda memang menggunakan orang-orang Menado dan Maluku, yang notabene kebanyakan beragama Kristen, dengan maksud untuk memukul orang-orang Jawa dan Sumatra yang kebanyakan beragama Islam. Meskipun demikian hal itu dilakukan bukan terutama karena alasan religius, melainkan karena kepentingan ekonominya sendiri sambil memanfaatkan perbedaan agama kaum pribumi. Ketika Belanda telah pergi, Jepang justru mendukung kelompok Islam dan menekan kelompok-kelompok lain. Dalam pembentukan laskar-laskar seperti Hisbullah, misalnya, Jepang ganti menggunakan kelompok Islam sebagai tentara untuk memukul yang lain. Motivasi pokok di balik kebijakan macam ini tentu saja bukan motivasi spiritual keagamaan, melainkan motivasi strategi perang.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konflik-konflik antarpemeluk agama waktu itu lebih disebabkan oleh kebijakan para penguasa daripada oleh perbedaan pendapat di kalangan rakyat sendiri. Bagi rakyat kebanyakan, bisa dikatakan bahwa sebenarnya masalah konflik antaragama yang murni itu hampir tak ada. Sebagaimana telah kita lihat, kebanyakan masalah yang ada adalah masalah yang dimunculkan oleh pihak penguasa, dalam hal ini kedua pemerintah asing, guna melayani kepentingan masing-masing. Dengan kata lain, konflik antaragama yang ada adalah bagian dari dinamika politik, yakni dimanika perebutan kekuasaan dan pengaruh demi kepentingan elite penguasa.

Dalam kaitan dengan ini, kiranya perlu dilihat apa yang terjadi setelah Belanda dan Jepang pergi dari Indonesia. Tampak bahwa pada awal berdirinya Republik, realitas perbedaan agama (dan etnis) rupa-rupanya tidak terlalu menjadi masalah. Kalaupun ada, tampaknya jalan keluar cenderung lebih mudah ditemukan. Amir Sjarifuddin, misalnya, meskipun ia Kristen dan non-Jawa, bisa diterima menjadi Perdana Menteri Kedua RI. Selain itu ada Ir. Juanda yang Islam tapi non-Jawa (Sunda), Nasution yang Islam tapi juga non-Jawa (Batak), atau T.B. Simatupang yang non-Islam dan non-Jawa sekaligus, yang semuanya bisa bekerja sama dalam menegakkan berdirinya Republik yang masih muda dan banyak tantangan itu.

Ironisnya, pada jaman Orde Baru apa yang telah dilakukan oleh Belanda dan Jepang itu dalam arti tertentu justru diterapkan kembali. Agama sekali lagi dijadikan salah satu sarana bagi pelestarian dan legitimasi kekuasaan. Pemerintah Orde Baru membatasi jumlah

agama menjadi lima agama resmi, dan melalui struktur kepemimpinan yang ada dalam agama-agama itu pemerintah melakukan pengawasan yang ketat terhadap masyarakat. Tak kalah penting adalah upaya pemerintah Orde Baru untuk mendirikan atau mendukung kelompok-kelompok tertentu dalam suatu agama, dengan maksud untuk menjadikannya sebagai alat kontrol. Ketegangan atau konflik-konflik yang ada kadang sengaja dipelihara, dengan maksud sebagai bagian dari upaya dominasi atas masyarakat. Kita ingat, pada masa Orde Baru ini frekuensi ketegangan sosial yang berujung pada perusakan tempat-tempat ibadat mengalami kenaikan yang luar biasa, biasanya tanpa disertai solusi yang tuntas. Dengan kata lain, mirip seperti para penjajah, Orde Baru telah menjadikan agama (termasuk konflik-konflik antar-agama) sebagai salah satu sarana untuk melayani kepentingannya sendiri. Yang dirugikan tentu saja adalah para penganut agama dan rakyat pada umumnya.

Terbuka terhadap Perbedaan

Untunglah dalam suasana Orde Baru yang demikian itu muncul "lilin-lilin kecil" pemberi terang yang merupakan bagian dari inisiatif-inisiatif masyarakat dengan dibentuknya forum-forum bagi dialog antarpenganut agama dengan tekanan pada aspek terdalam dari penghayatan kehidupan beragama. Misalnya saja institut DIAN/Interfidei yang diprakarsai oleh orang-orang seperti Th. Sumartana, Djohan Effendi, Daniel Dhakidae itu. Institut yang lahir pada tanggal 10 Agustus 1992 di Yogyakarta ini oleh para penggagasnya antara lain dimaksudkan sebagai bagian dari inisiatif masyarakat untuk mensosialisasikan ide-ide tentang perlunya dialog antar-iman di negeri ini, sebuah negeri yang amat plural secara religius. Secara lebih khusus institut ini dibentuk sebagai bagian dari upaya mencari jalan keluar bagi berbagai konflik sosial yang melanda Indonesia di era 1990-an. Dengan sengaja institut ini lebih menekankan pentingnya dialog antar-iman daripada dialog antar-agama, karena yang mau disentuh bukan terutama aspek intitusional agama melainkan segi terdalam dari kehidupan beragama, yakni segi keberimanan atau religiusitas. Di mata para perintis Interfidei realitas masyarakat Indonesia yang plural secara religius bisa menjadi sumber kutuk atau berkat, tergantung dari bagaimana orang menyikapinya. Pluralitas bisa menjadi kutuk ketika ia dipandang sebagai sumber

perbedaan dan pertikaian, tetapi akan menjadi berkat jika pluralitas itu dilihat sebagai titik tolak bagi kerja sama dalam menghadapi berbagai permasalahan bangsa.

Orang-orang seperti Djohan Effendi dan kawan-kawan percaya bahwa dialog antar-iman dibutuhkan sebagai bagian dari upaya untuk menjadikan pluralitas religius sebagai modal dalam upaya membangun sebuah masyarakat demokratis yang produktif, di mana perbedaan-perbedaan yang ada dikelola secara kreatif, sehingga mendorong lahirnya suatu bentuk kehidupan bersama yang semakin dewasa.

Pada periode ini muncul pula gagasan-gagasan segar sebagaimana pernah dilontarkan oleh tokoh-tokoh keagamaan yang disegani tetapi sekaligus inklusif waktu itu, seperti Mansour Fakih dan Y.B. Mangunwijaya. Mansour Fakih antara lain dikenal karena anjurannya mengenai pentingnya suatu teologi yang transformatif. Menurut Mansour, teologi transformatif ini—yang merupakan alternatif terhadap pendekatan yang bersifat tradisional, modernis, atau fundamentalis—menawarkan sebuah teologi yang berpihak kepada kaum tertindas dalam perjuangan melawan kuasa penindasan. Geraknya bukan horisontal (misalnya memusuhi agama-agama lain), melainkan lebih ke arah vertikal, yakni secara kritis melawan struktur-struktur ketidakadilan dalam masyarakat, bahkan kalau ketidakadilan itu dilakukan oleh orang-orang seagama.

Dalam semangat yang sama, Romo Mangun (sapaan akrab Y.B. Mangunwijaya) mengusulkan ditempuhnya suatu pemahaman agama yang dinamis. Menurutnya, diperlukan keberanian untuk terbuka dan rendah hati, mengakui bahwa sebagai suatu institusi manusiawi, agama itu bisa saja melakukan kekeliruan-kekeliruan tertentu sebagaimana yang banyak dilakukan oleh Gereja Katolik di masa lalu. Masalahnya adalah bukan bagaimana berpretensi bahwa kesalahan-kesalahan itu tak pernah terjadi, melainkan bagaimana kita secara jujur mau dan mampu mengakui dan belajar dari kesalahan-kesalahan itu, serta bagaimana mau dan mampu belajar untuk memperbaiki diri dan belajar dari orang atau agama-agama lain. Dengan tegas Romo Mangun menyatakan bahwa yang penting itu bukan *"to have a religion"* alias memiliki agama tertentu, melainkan *"being religious"* yakni memiliki religiusitas mendalam. Ia juga menekankan seruan Gereja Katolik terhadap umatnya untuk

mengubur segala kenangan akan berbagai bentuk pertikaian dengan umat Islam di masa lalu guna bersama-sama berjuang bagi kepentingan kemanusiaan universal sekarang ini, seperti keadilan sosial, nilai-nilai moral serta perdamaian dan kemerdekaan sejati.

Semangat keberimanan atau religiusitas yang inklusif seperti itu kemudian mendorong lahirnya kelompok-kelompok dialog antar-iman lain yang kemudian secara bersama-sama mengupayakan terwujudnya sebuah dinamika kehidupan beriman yang dinamis, dialogis dan inklusif. Sebut saja misalnya kelompok MADIA dan Yayasan Panca Dian Kasih, keduanya di Jakarta; Forum Persaudaraan Umat Beriman dan Komunitas Tikar Pandan di Yogyakarta; Forum Persaudaraan Antar-umat Beriman di Banyumas; Badan Kerja Sama Antar-umat Beragama di Manado; Forum Cinta Bangsa di Semarang; dan kelompok Relawan Demokrasi HAM di Mataram, Lombok. Kelompok-kelompok seperti ini dan banyak yang lain tetap aktif sampai sekarang dalam upaya mensosialisasikan cara hidup beriman yang terbuka terhadap perbedaan serta berupaya keras membantu menghadapi berbagai tantangan yang dimiliki oleh bangsa ini.

Semakin Inklusif

Sebagai bagian dari upaya untuk mencari bentuk-bentuk kehidupan beragama di negeri yang plural ini tentu saja gagasan-gagasan seperti yang dilontarkan oleh Djohan Effendi, Th. Sumartana, Daniel Dhakidae, Mansour Fakih dan Romo Mangun serta kelompok-kelompok dialog antar-iman di atas amat menarik untuk terus dikaji dan ditindaklanjuti. Gagasan-gagasan mereka sangat dibutuhkan dalam rangka mengembangkan suatu kehidupan keberagamaan dan keberimanan yang tidak mudah diperdaya apalagi dimanfaatkan oleh kekuatan-kekuatan di luar agama untuk melayani kepentingan mereka.

Hal ini penting mengingat, sebagaimana telah kita lihat, pada zaman pra-kemerdekaan agama telah dijadikan sarana untuk melayani kepentingan penjajah. Kita lihat pula, pada jaman Orde Baru konflik-konflik antar agama sengaja "dipelihara" sedemikian rupa, juga dengan maksud untuk melayani kepentingan penguasa maupun kelompok-kelompok tertentu waktu itu. Dengan kata lain, kalau dibiarkan begitu saja agama (lebih tepatnya para penganut agama-agama) bisa menjadi rentan dan kurang peka terhadap upaya-upaya intervensi kekuasaan politik.

Itulah sebabnya sangat perlu bahwa setiap agama dan para penganutnya di negeri ini selalu waspada dan bersikap kritis pada setiap upaya yang inginnya hanya menekankan aspek institusional agama dengan maksud untuk memanfaatkannya bagi kepentingan sesaat kekuasaan politik atau ekonomi tertentu. Salah satu caranya adalah dengan melakukan dialog terus-menerus di antara para penganut agama itu, tidak hanya pada tataran institusional, melainkan juga pada tataran pengalaman iman yang mendalam tetapi inklusif. Upaya-upaya semacam itu menjadi semakin mendesak untuk dilakukan, mengingat adanya kecenderungan sektarian bahkan sikap bengis terhadap orang-orang yang beragama atau berkepercayaan lain. Gagasan-gagasan segar dan dinamis dalam kehidupan beriman yang semakin mendalam tetapi sekaligus semakin inklusif amat dibutuhkan guna menghindari upaya-upaya manipulatif dan destruktif seperti itu. []

Djohan Effendi dan Agama Hindu

• *Gede M. N. Natih*

Tahun 2000 merupakan tahun yang tidak mudah untuk dilupakan. Tahun 2000 tidak hanya membuka gerbang milenium baru, tetapi juga membawa berbagai pengalaman dan pertemanan baru di dalam perjalanan saya untuk memperkaya pengetahuan tentang kepercayaan saya sendiri dan juga tentang *interfaith dialogue*. Pada tahun itulah saya pertama kali bertemu Dr. Djohan Effendi. Kami berdua dalam perjalanan untuk menghadiri *The World Conference For Religions and Peace*, dan sebagai anggota delegasi baru, saya menemukan kesabaran untuk mendengar dan menghargai pendapat pada diri Pak Djohan. Merupakan sebuah kehormatan bagi saya untuk berada di dalam naungan seseorang yang secara sederhana dan penuh penyerahan diri hidup menurut semangat Pancasila; seseorang yang mendedikasikan hidupnya untuk menyuburkan *interfaith dialogue* di Indonesia.

Sebagai pejuang Liberal Islam sejak tahun 1970an, Pak Djohan mulai lebih mendalami konsep-konsep saling menghargai dan kebebasan di antara para umat beragama di bawah bimbingan Dr. Mukti Ali. Di dalam lingkungan intelektual inilah, diskusi dan dialog mengenai kebebasan beragama didukung.

Karya dan peran Pak Djohan mengingatkan saya akan perjuangan para tokoh pergerakan Hindu pada awal abad ke 20. Maka, untuk menghormati dan menghargai peran Pak Djohan di dalam *interfaith dialogue*, saya menuliskan beberapa pemikiran mengenai pergerakan Hindu modern dan tokoh-tokoh pendukungnya yang

tidak hanya berjuang demi Kebenaran dalam arti Hindu, tetapi juga Kebenaran yang ada pada setiap agama. Seperti yang dikatakan oleh Pak Djohan, 'Di setiap agama terdapat kebenaran yang dapat diambil'.

Kontak Budaya Timur dan Barat

Mengikuti penjajahan Bangsa Turki (1300-1400 M) dan Bangsa Mughal (1400-1750 M), komunitas Hindu semakin defensif. Komunitas Hindu semakin memegang teguh tiap ritual eksternal dan tiap nilai sejarah yang dianggap sebagai esensi agama. Sistem sosial Hindu menjadi rigid, kaku, dan stagnan. Para pemuka agama yang tidak berwawasan luas dan hanya mementingkan kepentingan diri sendiri mulai mendominasi dan mengkomersialkan agama. Mereka memberikan santapan wajib berupa ritual-ritual kuno dan kebiasaan-kebiasaan lama kepada masyarakat. Bangsa Inggris, saat memasuki India (1754-1850 M), melihat komunitas Hindu pada salah satu masanya yang paling gelap di dalam sejarah.

Kedatangan Inggris ke India membawa konfrontasi kebudayaan, yaitu antara budaya Timur dan budaya Barat; peradaban Barat menantang kebiasaan dan nilai-nilai kebudayaan Hindu pada hampir setiap bagian kehidupan–sosial, kultural, dan religius. Jawaharlal Nehru menuliskan: '*The Impact of Western culture on India was the impact of a dynamic society, of a modern consciousness on a static society wedded to medieval habits of thought which, however, sophisticated and advanced in its own way, could not progress because of its inherent limitations*' (*Discovery of India*, p. 290).

Para misionaris Kristen terkejut saat mendengar dan melihat praktik-praktik kebiasaan seperti poligami, pernikahan di bawah umur, pembakaran para janda, sistem kasta yang *rigid*, serta praktik *untouchability*. Mereka percaya bahwa kualitas dinamis di dalam agama dan budaya mereka dapat mengguncang sistem kepercayaan dan filsafat Hindu kuno yang dianut di India pada masa itu. Pada 1837, Frederick Store merasa bahwa pengaruh Kristen akan menjadi sangat besar dan kebiasaan Hindu lama-kelamaan akan binasa: '*I believe there is a very general feeling among the people that some great crisis is at hand in their religious policy; and the common belief is that Hinduism will be supplanted by Christianity*.' (Lihat G.S. Banahatti, The Quintessence of Vivekananda).

Pengaruh atau *impact* pertemuan kedua kebudayaan itu, malahan menimbulkan hasil yang membuat para pengritik Hindu yang berasal dari Barat merasa terkejut. Para pemimpin Hindu yang *enlightened* berhasil mengantisipasi pengaruh buruk kebiasaan Hindu yang kuno tersebut dengan membuat transformasi di dalam kehidupan masyarakat Hindu. Mereka maju untuk mengubah kondisi-kondisi religius yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan masyarakat mereka. Mereka juga menegaskan nilai Hindu yang terdalam dan menekankan pengertian murni Hinduisme. Mereka menjelaskan prinsip dan kebiasaan Hindu kuno dan merekonstruksi kehidupan sosial Hindu menurut prinsip-prinsip tersebut.

Selama 1850-1950, Hinduisme bagaikan menemukan jati dirinya, dan masyarakat Hindu mengalami masa reformasi. Penemuan jati diri ini terlihat pada beberapa pergerakan. Pergerakan-pergerakan ini timbul secara sepontan pada bagian India yang berbeda-beda dan membawa perubahan radikal terhadap Hinduisme, dan efek-efek itu masih terasa di dalam komunitas Hindu bahkan sampai sekarang.

Brahma Samaj

Brahma Samaj, yang didirikan pada Agustus 1828 oleh Raja Rammohan Roy (1772-1833), merupakan *landmark* sejarah keagamaan Hindu. Pergerakan ini merupakan reaksi pertama terhadap serangan budaya Barat terhadap Hinduisme. Rammohan percaya bahwa Hinduisme harus mengalami reformasi agar dapat bertahan dari serangan-serangan eksternal dan dari kerusakan dari dalam. Melalui *Samaj*, Rammohan berusaha untuk memberikan kehidupan baru ke dalam Hinduisme tradisional.

Rammohan tidak secara langsung menerima ritual-ritual dan kebiasaan *irrational* yang diikuti oleh keluarganya atau yang diajarkan oleh para pandita, brahmana, atau pemuka agama. Beliau merasa bahwa penerimaan secara buta ajaran dan ritual agama hanya karena ajaran tersebut merupakan tradisi lama adalah suatu kesalahan. Jadi, Raja Rammohan lalu meneliti kepercayaan ritual religius dengan dasar-dasar rasional. Tujuan utama beliau bukanlah untuk *undermine* kepercayaan Hindu, melainkan untuk memberikan arti baru terhadap Hinduisme dengan cara memangkas cabang-cabang mati dan penuh parasit pada pohon tradisi Hindu yang masih hidup.

Rammohan mempelajari teks-teks Hindu secara ekstensif. Beliau juga mempelajari bahasa Persia dan Arab. Beliau membaca dan mempelajari Qur'an dan menjadi sangat familiar dengan tradisi muslim. Beliau juga mempelajari Kitab Suci agama Kristen dan mendekatkan dirinya dengan tradisi Kristen. Beliau melihat beberapa kesamaan intrinsik dan umum, serta inti spriritual yang sama di dalam ajaran-ajaran yang ia pelajari. Menurut Rammohan, inti spiritual ajaran-ajaran ini adalah persatuan (*unity*), jati diri, dan spiritualitas Tuhan. Pengetahuannya tentang berbagai ajaran dan agama memperkuat keyakinannya terhadap monoteisme. Saat rumah *Brahma Samaj* dibangun, Rammohan mendedikasikannya terhadap pemujaan Satu Tuhan. Rammohan memegang teguh bahwa *theism* adalah satu dan bahwa ada tiga bentuk atau versi darinya, yakni *Hinduism, Christianity*, dan Islam. Rammohan menerima ajaran semua agama. Raja Rammohan merupakan salah satu pencetus pembelajaran perbandingan agama atau *comparative religion*.

Raja Rammohan mendedikasikan hidupnya terhadap peningkatan keadaan *socio-religious* penduduk dan bangsanya. Beliau percaya bahwa cinta dan kepercayaan terhadap Tuhan haruslah diekspresikan melalui pelayanan kepada umat manusia. Karena semua masalah sosial berkaitan dengan sistem tradisi Hinduisme, maka wajar jika reformasi dalam tradisi Hindu ini juga menimbulkan perubahan-perubahan sosial. Rammohan menentang pernikahan di bawah umur. Beliau berjuang dengan sangat untuk menghapus praktik *sail* –praktik pembakaran janda bersama suami mereka yang telah meninggal dunia, sebagai bukti kesetiaan, dan beliau juga berjuang demi emansipasi wanita secara umum. Beliau mendukung pernikahan kembali bagi para janda dan berjuang untuk melarang praktik poligami. Beliau mendukung terbentuknya kehidupan yang etis, dipenuhi dengan pengorbanan terhadap sesama, peningkatan moral, dan harmonisasi di antara semua umat manusia, apa pun latar belakang mereka.

Jasa Rammohan terhadap perkembangan pendidikan juga sangat besar. Beliau menyadari pentingnya pendidikan yang *liberal* di India. Beliau juga menyadari keharusan diadakannya perkembangan di dalam bidang sains dan teknologi. Beliau menegaskan bahwa pendidikan Barat tidak harus mengubah bangsa India menjadi Kristen. Dalam arti itu, perjuangan Rammohan menjadi hambatan

bagi misionaris Kristen, sementara para intelektual Hindu mulai merasa bangga terhadap budaya mereka sendiri.

Devendranath Tagore (1817-1905) merupakan figur lain yang memiliki pengaruh besar dalam perjuangan dan pergerakan *Brahma Samaj*. Ayahnya, Dwarakanath Tagore, salah satu perlopor dan pendiri *Brahma Samaj* bersama Rammohan Roy. Devendranath memiliki kekaguman yang besar terhadap Rammohan. Beliau, bersama para intelektual Bengali yang lain, berjuang demi menyetarakan pendekatan satu sisi terhadap budaya dan pendidikan Barat di India. Beliau menyerang imitasi buta yang dilakukan terhadap budaya Barat. Beliau membuka sekolah-sekolah yang mengajarkan ajaran India dan juga ajaran Barat. Beliau menekankan pelestarian budaya Sanskrit dan Vedic. Beliau berusaha untuk menyebarkan Vedanta 'bebas dari pemujaan buta terhadap idola'. Beliau kurang percaya bahwa ritual dan upacara akan menghasilkan efek-efek yang diinginkan. Tetapi beliau tetap teguh dan percaya kepada tradisi Hindu kuno yang membuatnya sadar serta menganut kepercayaan monoteisme.

Keshubchandra Sen (1838-1884) memberikan pandangan baru di dalam *Brahma Samaj*. Beliau dididik di dalam sekolah Hindu. Beliau lalu mempelajari filsafat dan sosiologi Barat, dan kemudian tertarik kepada pergerakan liberal pada masa hidupnya. Beliau meninggalkan pemujaan idola dan menginginkan sesuatu yang memiliki nilai lebih dalam baginya.

Saat Keshubchandra Sen membaca karya-karya terbitan *Brahma Samaj* pada tahun 1857, beliau menemukan bahwa apa yang selama ini ia yakini tertulis di dalamnya. Ia lalu ikut serta di dalam *Samaj* dan kemudian menjabat sebagai sekretaris. Ia memulai sebuah forum untuk diskusi-diskusi filsafat dan teologi mengenai *Brahmateism*. Pada 1860 ia mendirikan sebuah *Sangat Sabha*; yang mengharuskan bagi semua anggotanya untuk meninggalkan kasta mereka. Ia menentang pemujaan idola (*idolatry*) dan tarian para wanita pada tempat-tempat pemujaan umum.

Kesubchandra Sen adalah pemimpin dan orator yang berbakat. Ia memimpin sebuah organisasi yang anggota-anggotanya giat bekerja. Ia meninggalkan pekerjaannya dan mendedikasikan dirinya secara penuh untuk bekerja di dalam *Samaj*. Ia berusaha membawa pesan *Samaj* ke semua pelosok India. Ia mengajar hampir di segala

pelosok India untuk memperluas pengaruh *Samaj* dan menjadikan *Samaj* sebagai pergerakan milik seluruh India (*an all India movement*). Ia mendirikan *Indian Mirror*, mula-mula sebagai koran yang diterbitkan tiap dua minggu di dalam Bahasa Inggris, lalu diterbitkan tiap minggu, dan akhirnya diterbitkan setiap hari. Ia juga memulai koran lain yang dituliskan di dalam Bahasa Bengali yang bernama *Tattvabodhini Patrica*. Dengan menyadari bahwa sistem pendidikan yang baik sangat diperlukan, ia mendirikan Calcutta College pada 1862. Untuk mendukung pendidikan para wanita, Kesubchandra Sen menerbitkan sebuah majalah wanita bernama *Brahma Bodhini* dan memulai kelompok doa khusus wanita bernama *Brahmika Samaj*.

Pada 1886 Keshub menyampaikan sebuah lektur berjudul *Jesus Christ, Asia, and Europe*. Di dalam kuliah itu, ia memberikan gambaran dan interpretasi universal tentang Kristus. Perkuliahan ini menimbulkan banyak kritik dari para misionaris Kristen yang merasa bahwa Keshub telah salah dalam menginterpretasikan Kristus. Para penganut Hindu orthodoks juga merasa dirugikan karena mereka berpikir bahwa Keshub telah menerima ajaran Kristus. Kontroversi ini berpengaruh negatif terhadap *Samaj*. Selain itu, anggota-anggota *Samaj* yang muda dan baru juga berusaha untuk memberikan perubahan drastis dan radikal di dalam *Samaj*. Karena itu, jurang pemisah antara generasi tua dan muda di dalam *Samaj* semakin lama semakin besar sehingga mereka sudah tidak dapat bersatu lagi. Keshub, bersama dengan pengikut-pengikut mudanya lalu memisahkan diri dan mendirikan *Brahma Samaj of India* pada tahun 1866.

Keanggotaan Brahma *Samaj* of India dibuka untuk semua pria dan wanita, apapun latar belakang atau asal mereka. Keshub mengatakan: '*Our Cathedral is the universe, our object of worship is the Supreme Lord, our scripture is intuitive knowledge, our path to salvation is worship, our atonement is self-purification. Our guides and leaders are all the good and great men. In this catholic Brahmo faith, there is no trace of sectarianism, no cause of dissension. It is property of all; hence it is not a sectarian body. It belongs to all who, as the true worshippers of one true God, will love Him and do the work He loves.*' Kitab suci milik Brahma *Samaj* India mengikutsertakan bait dan ayat Vedas dan juga Bibel, Qur'an, Zendavesta, dan banyak teks lain. Bahkan arsitektur '*Bharatavarshiya Brahma Mandir*'

juga merupakan gabungan harmonis arsitektur Hindu, Gothic, dan Buddha.

Teks atau *scripture* yang diajarkan di dalam perkumpulan Keshub tidak hanya mengikutsertakan ajaran Hindu, tetapi juga ajaran Bibel, Qur'an, Zendevasta, dan berbagai ajaran lain. Lambang perkumpulan Keshub ini terdiri dari salib Kristus, bulan sabit, trisula, dan Vedic Om. Keshub memegang teguh bahwa terciptanya keharmonisan di antara umat beragama merupakan misi Brahma Samaj yang sebenarnya. Keshub memulai pergerakannya sebagai pengikut Kristus, lalu menjadi seorang Brahmo, hingga akhirnya menjadi seorang universalis.

Pergerakan Brahma Samaj merepresentasikan pergerakan bagian bangsa India yang dididik dengan sistem pendidikan Inggris. Keanggotaan Samaj sebenarnya tidak pernah besar, tetapi pengaruhnya terhadap keadaan sosial dan religius sangatlah besar. Brahma Samaj memiliki pengaruh sangat besar terhadap tiap pergerakan besar agama yang timbul di India. Di bawah pengaruh Brahma Samaj, kebiasaan agama kuno ditinggalkan dan berbagai rekonstruksi sosial dilaksanakan. Samaj memberikan dukungan terhadap jiwa Hinduisme dan menentang konversi yang dilakukan oleh para misionaris Kristen. Brahma Samaj menyediakan pemimpin politik bagi India pada masa itu dan meningkatkan rasa nasionalisme rakyat India. Tetapi, fragmentasi sektarian melemahkan Samaj yang lama-kelamaan terlalu terbalut di dalam Hinduisme umum (*mainstream Hinduism*).

Ramakrishna *Mission*

Pada akhir abad ke 19, Sri Ramakrishna (1836-1886) dari Bengal menjadi tokoh agama yang sangat penting. Tidak seperti pergerakan liberal (*the liberal movement*) yang timbul dari para intelektual berpendidikan Barat, Ramakrishna mempresentasikan kembali aliran Hinduisme yang lebih luas. Beliau sangat familier dengan doktrin-doktrin tradisional dan tradisi Hinduisme.

Ramakrishna bukanlah seorang filsuf. Ia percaya bahwa pertanyaan-pertanyaan sulit mengenai doktrin dan dogma tidak relevan jika dihubungkan dengan pengalaman beragama. Ia memandang segalanya sebagai sebuah keadaan spiritual yang penuh dengan kesederhanaan. Aspek esensial hidup Ramakrishna merupakan

spiritualismenya yang dalam. Kedalaman intensitas spiritual ini membawanya menuju tujuannya, yaitu kesadaran spiritual (*spiritual realization*). Ramakrishna pernah ditanyai oleh salah satu muridnya:

> '*Sir, have you seen God*?'
> '*Yes, I have seen him just as I see you, only in a much intenser sense*," Ramakrishna menjawab. '*God can be realized. One can see and talk as I am doing with you*.' (Gambhiranandaswami, *History of Ramakrishna Math and Mission*, Calucutta, 1957, p. 20).

Keinginan Ramakrishna untuk mencapai kesadaran akan Tuhan membawanya melampaui latar belakang ortodoksnya dan mendorongnya untuk mempelajari ajaran agama-agama lain. Di dalam dedikasi spiritual yang dalam, Ramakrishna menyadari keberadaan Tuhan di dalam Islam dan Kristen. Seperti Rammohan, Ramakrishna memiliki keinginan mendalam untuk mempelajari ajaran agama-agama lain. Ia hidup sebagai seorang muslim dengan melaksanakan ajaran Islam dan juga hidup sebagai seorang Kristen dengan menerapkan ajaran-ajaran Kristen. Setelah mempelajari dan memahami ajaran-ajaran lain, Ramakrishna menyadari bahwa tujuan semua ajaran tersebut adalah sama:

> Tiap agama, apapun doktrinnya, menjadi agama yang sebenarnya (*true religion*) saat manusia mendedikasikan hidupnya untuk cinta kasihnya terhadap Tuhan dan melayani sesamanya dengan kasih. Persatuan dengan Tuhan sama-sama dicari oleh umat Kristen melalui agama Kristen, umat muslim melalui Islam, dan umat Hindu melalui Hinduism. (Lihat Albert Schweitzes, *Indian Thought and its Development*, p. 210)

Pengalaman religius Ramakrishna membuktikan dua sifat Tuhan: *pertama* Tuhan dengan wujud, dan *kedua* Tuhan tanpa wujud. Ramakrishna menyebut Tuhan dengan wujud sebagai *personal God*, wujud Tuhan yang dapat berhubungan langsung dengan pemujanya. Tuhan dengan wujud ini dapat berperan atau dipandang sebagai seorang ayah, ibu, anak, dan lain-lain, satu-satunya syarat hubungan ini adalah bahwa hubungan ini haruslah didasari dengan cinta kasih terhadap Tuhan. *Personal deity* ini dipandang sebagai *Sakti* atau *the Devine Mother of the Universe* oleh Ramakrishna.

Ramakrishna memanggil *impersonal deity* sebagai *the Impersonal Deity Brahman*. *Deity* ini tanpa atribut, tanpa gerak, dan tidak dapat terguncang. *Deity* ini *absolute*. Seseorang tidak dapat melihatnya, hanya dapat bersatu dengannya. Ramakrishna menggunakan bentuk boneka garam yang dicelupkan ke dalam lautan untuk menjelaskan sifat-sifat Brahman. Boneka itu mempunyai bentuk padat sebelum dicelupkan ke dalam lautan, tetapi saat dimasukkan ke dalam lautan akan segera meleleh, melebur, dan bersatu di dalam lautan. Kesadaran akan Brahman yang absolut akan membawa diri kita ke dalam keadaan *nirvikalpaka*.

Jenis disiplin apa yang harus diikuti oleh seseorang untuk mengalami Tuhan. Menurut Ramakrishna, keinginan akan Tuhan merupakan syarat pertama. Seseorang yang ingin mengalami Tuhan akan menemukan Tuhan. Syarat kedua yaitu kepercayaan kepada Tuhan. Kurangnya kepercayaan kepada Tuhan, menurut Ramakrishna, akan menimbulkan kesengsaraan bagi umat manusia.

Ajaran dan perkataan Ramakrishna menunjukkan betapa kayanya ia akan ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan. Penjelasan Ramakrishna mengenai bentuk dan sifat-sifat Tuhan memberikan banyak inspirasi. Metode-metode Ramakrishna di dalam menyadari keberadaan Tuhan merupakan metode yang tradisional. Ia menekankan kejujuran, kemurnian, kepercayaan, penyerahan diri di dalam mencari dan mengalami Tuhan.

Sifat universal merupakan ciri ajaran-ajaran Ramakrishna. Ramakrishna mendukung dan membela segala bentuk Hinduisme tanpa menentang ajaran-ajaran agama lain.

Keberadaan Swami Vivekananda (1863-1902) sebagai murid Ramakrishna tentu memiliki peran besar. Melalui pendirian the Ramakrishna Mission, Swami Vivekananda berhasil melestarikan dan memperluas pengaruh ajaran-ajaran Ramakrishna. Kepada para biksu dan umatnya, Ia menyerukan kewajiban untuk melakukan tindakan pelayanan sosial, terutama pelayanan terhadap masyarakat yang miskin dan sakit. Vivekananda menegakkan dan meneruskan Hinduisme dan kepercayaan yang dianutnya adalah refleksi ajaran-ajaran Ramakrishna.

Swami Vivekananda berhasil menggabungkan pandangan rasionalistik milik Rammohan Roy, pendekatan nasionalistik agama yang dianut oleh Dayananda, dan spiritualisme mendalam yang

merupakan karakter Ramakrishna.

Di dalam diri Vivekananda, Ramakrishna melihat seseorang yang mampu, baik secara intelektual maupun spiritual, menyebarkan pesan yang ingin ia sampaikan. Oleh karena itu, kehidupan Vivekananda setelah Ramakrishna wafat kebanyakan dihabiskan untuk bepergian, termasuk bepergian ke kongres keagamaan dunia, seperti kongres yang diadakan di Chicago World Fair pada tahun 1892. Pada kesempatan itu ia menjelaskan mengenai Hinduisme. Ia memberikan ajaran mengenai peninggalan kebanggaan terhadap kasta, pratik keagamaan kuno, dan juga mengajarkan mengenai pentingnya cinta dan pelayanan terhadap sesama.

Swami Vivekananda melihat betapa perlunya bangsa India untuk mengadopsi sistem teknologi dan pendidikan Barat. Ia menyadari bahwa pendidikan dan pemikiran ilmiah haruslah diterima dan diadopsi oleh bangsa India, tetapi ia juga menegaskan bahwa teknologi dan pendidikan itu haruslah dikombinasikan dengan ajaran spiritual fundamental agama di India.

Pergerakan Sarvodaya

Mahatma Gandhi menggunakan kata '*Sarvodaya*' untuk menggambarkan keadaan *religio-social* idealnya setelah membaca buku karya John Ruskin yang berjudul, *Unto This Last*, pada tahun 1904. Konsep-konsep dasar pada buku ini menurut Gandhi adalah (1) Kebaikan individu ada di dalam semua kebaikan; (2) Pekerjaan seorang pengacara memiliki nilai yang sama dengan seorang *barber* atau pemangkas rambut karena setiap pekerja memiliki hak untuk menghasilkan penghasilan dari pekerjaan yang mereka lakukan; (3) Kehidupan seorang pekerja, misalnya kehidupan seorang petani atau pengolah tanah dan pengrajin, adalah kehidupan yang patut untuk dijalani.

Gandhi membanyangkan sebuah masyarakat yang tidak mengenal tinggi dan rendahnya seseorang. Sebuah masyarakat yang menjunjung tinggi nilai kesetaraan di antara setiap anggotanya. Gandhi mengharapkan sebuah masyarakat di mana ketidaksetaraan karena kemiskinan dapat tereliminasi. Esensi *Sarvodaya* adalah kesejahteraan untuk semua. Hal ini tidak menunjukkan bahwa karakter *Sarvodaya* adalah karakter yang materialistik. *Sarvodaya* merupakan simbol keseluruhan filsafat sosial Gandhi, yaitu menciptakan kesejahteraan material dan juga kesejahteraan spiritual.

Menurut Gandhi, pergerakan *Sarvodaya* hanya akan efektif jika setiap anggotanya dapat memurnikan diri. Oleh karena itu, Gandhi menekankan pelaksanaan beberapa disiplin etis yang dapat mendukung tercapainya kemurnian ini. Disiplin pertama merupakan kejujuran, terutama terhadap Tuhan. Dengan hati yang murni dan suci, seseorang dapat melampaui kebenaran relatif dan melihat secara sejenak Kebenaran Absolut (*Absolute Truth*). Ketulusan hati yang didukung oleh motif-motif murni seseorang yang ingin menemukan Kebenaran Absolut ini akan membawanya kepada jalan yang benar. Keinginan untuk menemukan kebenaran ini mendorong Gandhi untuk mempelajari ajaran-ajaran agama lain. Gandhi percaya bahwa kehidupan beragama seseorang akan diperkaya dengan menemukan kebaikan di dalam ajaran agama lain. Gandhi memberikan sebuah dimensi baru untuk Hinduisme dengan menghubungkannya dengan pencarian Kebenaran ini.

Disiplin berikutnya yang ditekankan oleh Gandhi adalah penentangan kekerasan (*non-violence*) yang ia anggap sebagai kualitas jiwa seseorang yang terkait dengan Kebenaran. Bagi Gandhi, *non-violence* merupakan cara untuk mencapai akhir yaitu Kebenaran. Jika cara dan jalan menuju Kebenaran murni dan bersih dari kekerasan, maka akhir yang diinginkan (Kebenaran) akan dicapai. Pada tanggapannya terhadap *Bhagavad-Gita*, Gandhi menginterpretasikan perang Bharatayudha dalam Mahabharata dengan pendekatan tanpa kekerasan. Walaupun *Gita* dituliskan sebagai dorongan agar Arjuna memasuki perang, perang yang disebabkan, menurut Gandhi, merupakan perang di dalam dunia spiritual. *Gita* mendukung terjadinya perang kesucian di dalam diri seseorang. Interpretasi terhadap *Gita* ini membuat banyak umat Hindu merasa terkejut. Tetapi Gandhi tetap memegang teguh bahwa *Gita* mengajarkan *non-violence*.

Gandhi mengajarkan kebanggaan di dalam bekerja dengan memberikan dirinya sendiri sebagai contoh. Gandhi menjadikan '*bread labour*' sebagai bagian dari agamanya yang memberi dinamisme serta kreativitas kepada pergerakan *non-violence* atau tanpa kekerasannya. '*God is continuously active*', kata Gandhi, '*if we would serve Him, our activity must be unwearied as His.*' Pekerjaan dan bekerja dapat mengubah sebuah masyarakat, tetapi pengangguran dapat mendegenerasikan masyarakat itu. Oleh karena itu, seseorang haruslah bekerja dengan jiwa pelayanan.

Di dalam sejarah Hinduisme, tidak ada lagi masa saat ada seseorang yang merelakan semua hidupnya bagi penyetaraan para kasta tertindas di India. Reformasi yang menyentuh para kasta tak tersentuh di India ini juga menyentuh tiap bagian dari masyarakat Hindu, dan mendorong pergerakan kebebasan di dalam sejarah religius Hindu.

Gandhi menyebut dirinya *sanatani* Hindu (*orthodox*). Masyarakat orthodoks Hindu tidak setuju dengan sebutan *sanatani* ini. Tetapi, bagi Gandhi, jelas bahwa *sanatani Hinduism* Gandhi berbeda dengan istilah konvensionalnya, karena Gandhi memperjuangkan masyarakat tertindas di India.

Serangan Balik dari Timur

Saat menganalisis pergerakan *modern Hinduism*, akan disadari bahwa pergerakan-pergerakan tersebut timbul saat reorientasi Hinduisme sangat diperlukan. Masuknya ilmu pengetahuan Barat, teknologi, dan agama Barat hampir menghilangkan kepercayaan masyarakat Hindu terhadap agama mereka sendiri. Karena Hinduisme tidak memiliki otoritas sentral yang dapat menghadapi tantangan-tantangan ini, tanggapan-tanggapannya sangat bervariasi. Sebuah proses untuk menemukan nilai-nilai dasar di dalam tradisi religius Hinduisme pun dimulai. Pegerakan-pergerakan ini memberikan kondisi baru bagi Hinduisme, tetapi tidak mengubah struktur dasarnya. Karena perjuangan Sri Aurobindo Ghosh, Rabindranath Tagore, Dr Radhakrishnan dan banyak indologis-indologis lain, Hinduisme kembali menemukan keseimbangan dan kepercayaan, dan bahkan juga memberikan banyak pengaruh di Barat. Dr C.E.M. Joad mendeskripsikan fenomena ini sebagai '*the Counter attack from the East*'.

Bagaimanakah keadaan pergerakan reformasi ini sekarang? Walaupun sebagian dari pergerakan ini tetap beroperasi, semangat dan perjuangan mereka berkurang saat tujuan pergerakan-pergerakan tersebut tercapai. Keberhasilan yang dicapai oleh pergerakan-pergerakan ini sangat mengagumkan jika kita ingat bahwa tidak ada otoritas sentral di dalam Hinduisme yang mengatur kegiatan-kegiatan mereka. Hal ini menunjukkan betapa mampunya sebuah kepercayaann religius dan tradisi kuno untuk beradaptasi dengan zaman.

Keunikan Hinduisme dapat terlihat dengan mempelajari berbagai pergerakan di dalam Hinduisme. Hinduisme adalah sebuah agama yang tidak memiliki pendiri dan penemu, sehingga tidak ada waktu tertentu yang dapat dinyatakan sebagai titik permulaannya. Dengan sifat *cyclic*, kebiasaan kuno masih dipercaya di dalam Hinduisme, tetapi tentunya setelah diperbarui menurut perkembangan zaman.

Hinduisme ada untuk semua tingkat kesadaran di dalam jalan kehidupan seseorang. Hinduisme adalah agama yang kompleks, tetapi juga suatu agama yang mendukung umatnya pada siklus kehidupan yang dipenuhi dengan kebahagiaan dan tantangan. Karena tidak ada doktrin dasar yang dapat dihubungkan dengan seorang pendiri, Hinduisme memiliki fleksibilitas yang menyambut diversifikasi dan hal-hal baru tanpa meninggalkan ajaran-ajaran kuno yang terdahulu.

Hinduisme di Bali

Perkembangan Hinduisme dan pertumbuhan pergerakan Hinduisme di Bali pada abad ke-20 menunjukkan sifat *cyclical* yang sama. Pada 1927, pemenang Nobel dan pendidik dari India, Rabindranath Tagore, diundang oleh penguasa Belanda untuk mengunjungi masyarakat Hindu di Bali. Setelah kunjungannya ke Bali, Tagore menyatakan bahwa berbeda dengan masyarakat Hindu India yang menganut kepercayaan Hindu kuno secara filosofi dan metafisika, masyarakat Hindu di Bali adalah masyarakat Hindu yang memilih untuk melakukan elaborasi estetik terhadap agama mereka.

Bali mengalami banyak perubahan pada awal abad ke 20, sebagian karena penjajahan Belanda. Penjajahan ini mempererat hubungan antara Bali dan Jawa yang mengikutsertakan Bali di dalam pergerakan bersama untuk mencapai kemerdekaan Indonesia.

Sebagai sebuah masyarakat yang dinamis, masyarakat Bali menganggap bahwa tindakan Belanda untuk menyediakan sekolah belum cukup, oleh karena itu, mereka mendirikan sekolah-sekolah sendiri untuk masyarakatnya. Salah satu dari sekolah ini didirikan oleh *Sila Dharma* pada tahun 1924 di Klungkung, sekolah tempat Ibu Gedong Bagoes Oka menerima pendidikan pertamanya.

Pada abad ke 19, sebagian besar masyarakat Bali menganut Hindu Bali bersama dengan banyak pendatang Hikkien Cina yang

menganut agama Budha, dan para muslim di Bali, *Bali Selam*, yang menganut agama Islam. Komunitas-komunitas agama ini hidup secara rukun. Bahkan kadang-kadang mereka akan mengadakan perkumpulan bersama, seperti misalnya: masyarakat Bali Selam akan ikut serta untuk menjadi bagian dari subak. Baru pada tahun 1930 misionaris Kristen masuk ke Bali dan menyebarkan agama mereka serta membentuk masyarakat Kristen di Bali.

Setelah masuknya Belanda, beberapa perubahan kecil mulai timbul di dalam agama Hindu Bali sebagai respon terhadap keadaan baru yang timbul. Pada tahun 1917, *Stiti Bali* (Asosiasi Bali) didirikan oleh Ketut Nasa dan mendorong para anggotanya untuk mendukung agama Hindu Bali milik mereka. Perkumpulan ini lalu menjadi pergerakan politik yang akhirnya tidak berhasil. Tetapi pada tahun 1922, sebuah *sekaha jongkok* (semacam bank) di Bali Utara menjadi asosiasi *Santi* (Asosiasi Perdamaian). *Santi* menemukan sekolah untuk wanita dan para anggotanya ingin memperbarui Hindu Bali agar lebih sesuai dengan perkembangan zaman dan dapat harmonis dengan kecenderungan modern.

Publikasi tertulis pada masa ini juga berkontribusi terhadap terjadinya perubahan. Pada Oktober 1924, Goesti Tjakratanaja menerbitkan tulisan berkala dengan judul *Bali Adnyana* (Pemikiran dari Bali) di Singaraja. Lalu, pada tahun 1925 Ketoet Nasa juga menerbitkan jurnal *Surya Kanta* (Kristal Matahari) yang memberikan dorongan di dalam terbentuknya asosiasi *Surya Kanta*. Sesuai dengan *Wratisasana*, sebuah teks Jawa dari abad ke-16 yang berisi aturan etis, asosiasi ini bertujuan untuk menciptakan kesadaran yang lebih mendalam mengenai kerja sama untuk mendukung pembangunan pengolahan lahan dan masyarakat.

Pada tahun 1933, terjemahan pertama *Bhagavad Gita*, yang dibuat oleh seorang pujangga muslim bernama Amir Hamzah (1911-1946) diterbitkan di dalam *Poedjangga Baru*, sebuah jurnal tulisan periodik yang memiliki peran sangat besar di dalam sejarah kesusastraan Indonesia. Bagi banyak masyarakat Bali, terjemahan ini mungkin merupakan introduksi pertama kepada ajaran yang belum diketahui di dalam tradisi mereka. Terjemahan ini lalu mendapat peran yang sangat besar di dalam Hindu Bali, saat *Parisada Hindu Dharma* mengakuinya pada tahun 1962.

Pada tahun 1930, sebagian besar masyarakat Bali juga membeli

dan membaca sebuah *booklet* kecil berjudul '*Tiga Jalan Kesempoernaan*' yang diterbitkan oleh Minerva theosophical bookshop di Batavia pada tahun 1921. Booklet ini berisi terjemahan ke dalam bahasa Indonesia dari pidato yang diberikan oleh Annie Besant saat ia membicarakan tentang *bhakti marga*, cara cinta kasih dan penyerahan diri kepada Tuhan.

Diskusi yang dilakukan pada kongres *Bali Dharma Laksana* di Denpasar pada tahun 1931, mungkin merupakam diskusi yang menimbulkan perubahan paling mendasar di dalam Hindu Bali pada masa itu. Kongres tersebut bertemu dengan tujuan untuk membicarakan nama yang akan diberikan untuk agama di Bali. Saat sebagian menyatakan bahwa nama yang tepat adalah *Agama Siwa Buddha*, yang merefleksikan sintesis antara kedua agama besar ini di Bali, beberapa anggota kongres yang lain menyatakan bahwa nama yang sesuai adalah *Agama Hindu Bali*, yang menyatakan hubungan agama di Bali dengan ajaran agama di India. Hal yang paling menonjol yang timbul di dalam diskusi ini adalah walaupun anggota kongres ini menekankan pentingnya *unity* di dalam agama, budaya dan masyarakat, mereka sudah mulai menyatakan pembeda di dalam agama di Bali dengan memberikan nama pada agama itu. Mereka mencoba untuk memberikan nama pada agama mereka yang sebelumnya bukanlah sesuatu yang terpisah dari budaya dan tradisi di dalam masyarakat mereka.

Sebagai seorang peneliti Hinduisme, sebuah perjalanan penuh dengan ekplorasi yang memerlukan banyak persiapan akan dilalui. Teman-teman dari Barat sudah terbiasa dengan menjalani kehidupan secara linear, dengan sebuah permulaan dan sebuah akhir. Tetapi, apa yang dimiliki oleh Hinduisme adalah sebuah perspektif kehidupan yang *cyclical*. Kematian bukanlah akhir kehidupan, tetapi merupakan pintu menuju siklus hidup selanjutnya, menuju kelahiran baru.

Sebagai penutup, saya memberikan rasa terima kasih yang sangat mendalam kepada Dr Djohan Effendi yang kebijaksanaan dan peran humanitariannya terus menjadi inspirasi bagi semua pendukung *interfaith dialog*. Oleh Greg Barton, Pak Djohan disebut seorang pemikir Islam *neomodernist*. Tidak hanya itu, Pak Djohan juga terus menunjukkan bahwa seseorang yang ingin melayani sesama dapat mengubah dunia.[]

Pembaruan Pemikiran dan Kiprah Kristen di Indonesia

• *Ioanes Rakhmat*

Tanpa perlu melakukan survei kontemporer langsung di lapangan, orang dapat mengatakan bahwa gereja-gereja Protestan di Indonesia umumnya mempertahankan *status quo* dalam pemikiran teologis maupun dalam kiprah sosial mereka. Dogma yang dibuat sekian abad lampau di wilayah asing yang jauh dan di lingkungan kebudayaan yang berbeda masih dipertahankan dan dipegang kuat oleh gereja yang hidup di Indonesia pada masa kini. Kiprah-kiprah sosial yang hanya merupakan aktualisasi dari tugas dan panggilan untuk memperluas wilayah kekuasaan kekristenan, yang dilakukan lembaga-lembaga gerejawi misioner mancanegara sejak awal kekristenan masuk ke Nusantara, masih dilanjutkan oleh banyak gereja Kristen di Indonesia pada masa kini, yang ditujukan kepada sesama penduduk yang berasal dari berbagai kepercayaan lain. Meskipun kiprah sosial yang didorong oleh motivasi proselitisasi ini sering menimbulkan konflik sosial terbuka di lapangan dengan umat berkepercayaan lain, hanya sedikit gereja yang mau bermawas-diri dan melakukan pembenahan, selebihnya masih merasa tidak ada yang salah dalam kiprah tradisional gereja. Kalaupun terjadi konflik, kebanyakan gereja akan menyatakan, yang salah bukan diri mereka, tetapi umat beragama lain.[1] Telunjuk gereja lebih banyak di arahkan ke depan, kepada orang lain, bukan ke dalam, kepada diri sendiri.

Status quo ini di mana-mana sangat kuat dipertahankan khususnya oleh para penguasa gereja; mereka segera akan maju untuk menghambat, menekan dan menggagalkan setiap upaya pembaruan ketika upaya ini masih berupa kecambah. Pada satu pihak, orang dapat mengatakan, bahwa sudah kodratnya jika agama itu di mana-

mana berwatak konservatif, antipembaruan dan antiintelektual, sehingga menimbulkan banyak kritik keras terhadap agama-agama, seperti yang dewasa ini, dalam skala global, khususnya gencar dilakukan kalangan agnostik dan kalangan ateistik, yang sesungguhnya perlu didengar dan diberi respon kreatif oleh umat beragama.[2] Tetapi pada pihak lain, konservatisme dari waktu ke waktu dipertahankan juga karena para pemimpin gereja tidak ingin kehilangan warga gereja mereka yang dikhawatirkan akan meninggalkan gereja jika tidak ada kepastian yang kokoh pada ajaran gereja. Dan kondisi ini diperparah lebih jauh oleh rasa berpuas diri warga gereja pada rutinitas berbagai kegiatan gereja yang diulang-ulang dari tahun ke tahun, tanpa inovasi dan terobosan baru. Seolah bagi mereka sejarah gereja sudah berakhir.

Selain itu, keperluan mempertahankan konservatisme dalam ajaran gereja dan kiprah proselitisasi dapat juga muncul dari kesadaran diri sebagai umat beragama minoritas yang hidup di tengah umat mayoritas yang dipandang sebagai ancaman bagi kelanjutan eksistensi mereka. Mungkin, dengan memakai teori "disonansi kognitif", orang harus memahami kalau kelompok beragama minoritas beranggapan bahwa untuk mempertahankan identitas, eksistensi, serta daya juang warganya, warga perlu dibekali dengan doktrin-doktrin yang membangun rasa percaya diri, doktrin yang kokoh tak tergoyahkan dan tak berubah sepanjang masa, doktrin yang mendorong keras warga untuk terus melakukan proselitisasi, dengan anggapan bahwa semakin banyak orang yang masuk ke dalam komunitas mereka, semakin terjamin kebenaran ajaran agama dan kiprah mereka.

Menghadapi kenyataan di atas, berbicara tentang pembaruan pemikiran dan kiprah Kristen di Indonesia sungguh merupakan suatu usaha yang melawan arus. Bagaimanapun juga, pembaruan itu harus dilakukan mengingat zaman dan konteks sosio-budaya yang sudah berubah, yang di dalamnya umat beragama kini hidup. Berikut ini penulis akan memaparkan sepuluh bidang yang perlu dibarui dalam ajaran dan kiprah gereja di Indonesia, dengan harapan apa yang ditawarkannya ini dapat menggelinding lebih jauh sehingga bola salju pembaruan dapat semakin besar, dan pada akhirnya menghasilkan sebuah gerakan pembaruan.

Penentuan Titik Tolak

Selama ini, dalam merumuskan ajaran gereja dan menentukan kiprah orang Kristen, yang dipakai adalah pendekatan "dari atas" ke bawah. Maksudnya, apa yang disabdakan Allah "dari atas", yang konon direkam dalam Kitab Suci dan dipelihara dalam dogma tua tradisional warisan, begitu saja diterapkan untuk kehidupan manusia "di bawah" dalam dunia ini di masa kini dan mengendalikannya secara normatif. Ini adalah pendekatan deduktif. Dengan pendekatan ini, sebuah gagasan teologis yang sudah berusia tua disebarkan begitu saja ke banyak kawasan dan zaman lain, sehingga yang terjadi bukanlah kontekstualisasi teologis, melainkan fosilisasi teologi; bentuk suatu amanat teologis dapat berubah, misalnya dengan mengemasnya dalam bahasa-bahasa yang berlainan, tetapi isinya tetap itu-itu juga.[3]

Dalam upaya membarui pemikiran teologis gereja, pendekatan deduktif harus diganti dengan pendekatan induktif, pendekatan "dari bawah", yakni dari konteks riil kehidupan faktual sehari-hari yang dijalani orang miskin dan orang yang rentan diperlakukan tidak adil dan mudah dikorbankan.[4] Dengan pendekatan ini, ajaran atau teologi gereja tidak disusun sebagai turunan teks-teks suci atau dogma zaman kuno, melainkan dirumuskan dari keterlibatan penuh dan mendalam gereja dalam pergumulan kehidupan masa kini orang miskin dunia ini. Ini bukanlah menjalankan *missio Dei*, misi Allah, melainkan memikul *missio humanitas*, misi kemanusiaan. Pengalaman yang diperoleh dari keterlibatan sosial mendalam dan meluas ini akan menjadi sumber inspirasi tak ternilai, yang akan membuat teks Kitab Suci dan dogma masa lampau dapat dibaca secara baru dan memberi perspektif baru yang akan mendorong misi pembebasan kemanusiaan. Inilah pendekatan hermeneutis yang umumnya di mana-mana dipakai kalangan pembela dan penganjur teologi pembebasan.[5] Dalam hermeneutik ini, kenyataan kehidupan masa kini harus dikenali, lalu dianalisis secara kritis sosiologis, dengan menggunakan perspektif dan model yang diambil dari ilmu-ilmu sosial. Congar, seperti dikutip Gustavo Gutiérrez, menegaskan, "Ketimbang menggunakan hanya wahyu dan tradisi sebagai titik-tolak, sebagaimana umumnya dilakukan teologi klasik, [setiap perumusan teologi masa kini] haruslah dimulai dari fakta dan masalah yang diperoleh dari dunia dan dari sejarah"; dan Gutiérrez sendiri menandaskan, "Suatu teologi yang poin rujukannya hanyalah

'kebenaran-kebenaran' yang telah dimapankan sekali untuk selamanya … dapat statis belaka dan, pada akhirnya, mandul."[6]

Kebenaran hakiki akan dapat ditemukan hanya setelah suatu komunitas keagamaan terlibat secara bermakna dan secara empatetis dalam pergumulan dan perjuangan orang miskin dan orang tertindas untuk mendapatkan keadilan sosial, ekonomis, politis dan ekologis. Suatu konteks sosial yang riil menimbulkan pertanyaan-pertanyaan sosial dan menantang tindakan-tindakan sosial. Suatu dialog antara konsep-konsep, makna dan nilai-nilai yang diperoleh dari keterlibatan dan pengalaman sosial dengan Sabda Allah akan menghasilkan suatu pengetahuan baru dan kreatif mengenai kebenaran. Kiprah sosial membarui refleksi teologis, dan refleksi teologis yang dibarui akan memengaruhi kiprah sosial; dan proses hermeneutis ini akan terus berlanjut sekali proses ini sudah dimulai. "Sirkulasi hermeneutis" ini menandai setiap upaya berteologi kontekstual. Pengetahuan mengenai kebenaran dengan demikian dirancangbangun dan dirayakan secara sosial, kontekstual dan skriptural. Karena terikat pada konteks (yakni, karena kontekstualitasnya), kebenaran yang ditemukan akan berbeda dari kebenaran yang sebelumnya dipertahankan dan dibekukan.

Hubungan dengan Agama-agama Lain

Eksklusivisme adalah sebuah perspektif yang memandang agama sendiri sebagai satu-satunya agama yang benar dan sah bagi keselamatan umat manusia dan dunia, dan sepenuhnya mengeliminir agama-agama lain sebagai jalan keselamatan. Posisi inilah yang umumnya dipertahankan kebanyakan orang Kristen Protestan. Paling banter, mereka hanya dapat maju sedikit ke inklusivisme, yang menerima kebenaran parsial agama-agama lain, sejauh agama-agama lain ini mau diserap dan ditaklukkan ke dalam kekristenan yang dipandang sebagai agama yang paling sempurna. Bulan sabit dan bintang, dalam pandangan gereja, harus ditelan "matahari tak terkalahkan" (*Sol Invictus*), yakni Yesus, untuk membuat keduanya ikut cemerlang.

Pembaruan pemikiran Kristen yang diharuskan oleh zaman dan konteks sosio-budaya yang berubah mengharuskan gereja berpaling dan menganut pluralisme. Pluralisme adalah lawan dari eksklusivisme. Pluralisme adalah sebuah perspektif, sebuah model relasional, yang memandang semua agama sebagai wahana ilahi yang sah dan unik untuk mendatangkan keselamatan, keselamatan yang mencakup

banyak dimensi: spiritual dan material, individual dan sosial, antropologis dan ekologis, pembebasan politis dan pencerahan budi, kehidupan di masa kini dan kehidupan di masa yang akan datang, bumi dan surga, sejarah dan keabadian, kesarjanaan dan kesalehan. Dengan demikian, seorang pluralis adalah orang yang tidak memandang agamanya sendiri sebagai satu-satunya iman dan jalan keselamatan tunggal, yang satu-satunya mengungguli semua agama lainnya. Pluralisme adalah sebuah model yang dapat dianut dan dikembangkan oleh semua agama, sebab, seperti dikatakan Paul F. Knitter dalam kata pengantar buku yang disuntingnya, *The Myth of Religious Superiority*, "semua agama memiliki sumber-sumber di dalam tradisi mereka sendiri untuk mengadopsi model pluralis."[7]

Pluralisme bukanlah relativisme, sebab di dalam pluralisme identitas dan kekhasan tokoh suci khusus pendiri agama dan agama yang didirikannya ditegaskan dan diterima. Tanpa partikularitas dan singularitas, tidak akan ada pluralitas dan diversitas, demikian juga sebaliknya. Kelompok-kelompok keagamaan yang tidak mau menerima pluralisme telah gagal melihat dan memahami kenyataan sosiologis yang dengan sangat jelas menunjukkan bahwa dunia manusia ini plural, multikultural, heterogen, tidak singular, monolitis dan homogen. Hemat penulis, model pluralis adalah model yang paling relevan dan paling jujur untuk diadopsi umat beragama di masa kini dan di masa depan.[8]

Arah Kristologi

Secara harfiah, kristologi dipahami sebagai doktrin (*logos*) tentang Yesus Kristus (*Khristos*, "yang diurapi", "orang pilihan Allah", "pembawa amanat Allah"), tentang siapa dia dulu dan siapa dia kini, dan apa yang dia telah kerjakan untuk umat manusia dan dunia. Namun, istilah ini juga boleh secara umum diterapkan kepada para pendiri agama-agama dunia lainnya: siapa mereka dulu dan kini, dan apa yang mereka telah kerjakan untuk kemanusiaan dan dunia ini. Suatu komunitas keagamaan dapat membayangkan dan percaya kepada seorang pendiri agama yang superior dan berasal dari dunia lain, seorang saleh dari masa lampau yang dipercaya telah datang dari kawasan ilahi di atas, masuk ke dunia bawah melalui inkarnasi. Atau mereka dapat membayangkannya dan percaya kepadanya sebagai seorang suci masa lampau yang telah memandang wajah

Allah dan telah membawa hukum ke dalam dunia ini. Atau mereka dapat membayangkannya sebagai seorang yang superior dari dunia ini, seorang pendiri agama dan pemimpin perang serta penakluk kuat dunia ini. Atau mereka dapat membayangkan pendiri agama mereka sebagai seorang dari masa lampau yang paling tercerahkan. Macam-macam kristologi jenis ini disebut krostologi "dari atas."

Konteks zaman yang telah berubah mengharuskan pembaruan kristologi. Kristologi "dari atas" tidak dapat dipertahankan lagi, karena memiliki kecenderungan triumfalistik dan supersesionistik. Sebagai gantinya, kristologi perlu dicari dan dirumuskan "dari bawah." Kristologi "dari bawah" adalah sebuah perspektif yang memandang sang pendiri agama bukan sebagai sosok manusia masa lampau yang secara politis atau spiritual mengungguli semua tokoh suci lainnya, atau sebagai suatu figur ilahi yang telah sekali dan untuk selamanya menaklukkan semua pendiri agama lainnya, atau yang kesucian dan kekudusannya melampaui semua figur suci lainnya, melainkan sebagai seorang suci masa lampau yang berasal dari rakyat kebanyakan, dari orang miskin dan tertindas dunia ini, yang tidak berada di atas takhta kebesaran duniawi, melainkan berada di antara rakyat jelata dan solider dengan nasib mereka. Komunitas keagamaan apapun yang menghayati horison kehidupan yang bernafaskan kristologi "dari bawah" akan, bersama komunitas keagamaan lainnya yang bernafas senada, akan melibatkan diri dalam perjuangan sosio-politis untuk membebaskan orang yang miskin dan terinjak. Berbicara kepada orang Kristen, C.S. Song berkata, "iman dan teologi kita haruslah terarah kepada Yesus",[9] maksudnya haruslah terarah kepada Yesus sebagai seorang figur Yahudi sejarah yang menaruh komitmen membebaskan orang miskin dari penderitaan mereka, bukan terarah kepada sang Kristus ilahi yang superior, tangguh dan triumfalistik yang menjadi kandungan Ortodoksi Kristen yang sudah berusia berabad-abad.

Klaim Keunikan

Konsekuensi logis yang jelas dari kristologi "dari bawah" adalah bahwa orang tidak dapat lagi memandang pendiri agama apapun sebagai *satu-satunya* figur masa lampau yang diutus Allah entah untuk memberi hukum, kedamaian dan karunia kepada umat manusia dan dunia, atau untuk menyelamatkan dunia dan umat

manusia melalui penderitaan dan nestapanya, atau pun untuk untuk mencerahkan budi dan kerohanian setiap insan dan setiap makhluk. Jika bahasa "satu-satunya" dipakai, orang bertahan dalam keunikan eksklusif, yang membuat orang melihat sang pendiri agamanya sebagai satu-satunya figur penyelamat dunia, yang berada di atas dan mengungguli semua figur suci lainnya yang dilahirkan dalam sejarah manusia, bahkan menyingkirkan sama sekali figur-figur suci lainnya itu, sehingga hanya figur ini yang dapat bermakna secara spiritual dan politis bagi keselamatan dan keutuhan kehidupan manusia. Pandangan eksklusif ini menyangkali fungsi penyelamatan apapun dalam diri para pendiri agama lainnya.

Dalam kristologi yang dibarui, keunikan eksklusif semacam ini harus diganti oleh *keunikan relasional*:[10] setiap pendiri agama apapun, pada dirinya sendiri, adalah unik, dan keunikannya ini tidak mengeliminasi keunikan pendiri agama lainnya; sebagai figur yang unik, setiap pendiri agama memerlukan figur-figur unik lainnya untuk berhubungan dan bekerja sama bagi penyingkapan kepenuhan diri Allah atau Realitas Hakiki, yang tidak dapat dipahami dan ditangkap sepenuh-penuhnya oleh seorang figur suci masa lampau pendiri agama apapun. Paul F. Knitter menegaskan bahwa "Semua tradisi keagamaan, dalam aneka ragam cara, mengakui bahwa realitas dasariah atau kebenaran yang menjadi objek pencarian dan penemuan mereka melampaui wilayah penangkapan insani yang menyeluruh."[11] Perspektif keunikan relasional dengan demikian membuka jalan bagi suatu dialog antar komunitas keagamaan yang akan berlangsung dengan jujur, kritis, komparatif dan terus-menerus. Paul F. Knitter benar ketika dia menyatakan bahwa "Tidak akan ada dialog yang riil dan efektif di antara agama-agama jika setiap agama terus saja membuat klaim superioritasnya!"[12] Seperti dikatakan John B. Cobb, sebagai hasil dari dialog antar agama, akan ada "suatu transformasi timbal-balik" pada komunitas-komunitas keagamaan, dalam doktrin dan praktik keagamaan.[13]

Pemberdayaan Rakyat

Tugas misioner gereja selama ini dilakukan kebanyakan untuk proselitisasi, untuk mengkristenkan orang yang bukan-Kristen. Praktik proselitisasi yang dilakukan gereja ini kini sedang dipantau dan dipelajari oleh umat keagamaan mayoritas di Indonesia, bahkan

sedang dilawan dengan keras oleh kelompok-kelompok keagamaan garis keras dalam tubuh umat Islam di Indonesia. Dalam membarui misiologi di tengah konteks kehidupan gereja yang sedang berubah, praktik misioner proselitisasi ini harus ditolak, dan diganti dengan pendekatan yang lebih simpatetik dalam persoalan yang dihadapi rakyat Indonesia yang kebanyakan hidup dalam kemiskinan. Harus diingat, mempersaksikan dengan keyakinan penuh apa yang orang percayai adalah hal yang berbeda dari praktik proselitisasi.

"Orang dari kepercayaan lain" atau "orang yang tidak beragama" (*non-believers*), dan orang miskin dan orang yang harkatnya diinjak-injak sehingga kediriannya disangkal (*non-persons*)[14] harus dilihat bukan sebagai kumpulan manusia yang harus dipersuasi, dibujuk dan diyakinkan, untuk pindah agama, masuk Kristen. Orang dari kepercayaan lain, dan juga kaum agnostik dan ateistik, harus dilihat sebagai mitra dialog, bukan sebagai objek proselitisasi. Sejujurnya, kita harus mengatakan bahwa orang miskin dan orang tertindas, dalam kondisi-kondisi tertentu, dapat dengan mudah dikonversi karena kondisi kehidupan mereka yang miskin dan tidak manusiawi. Dalam misiologi yang dibarui, gereja tidak boleh lagi melakukan proselitisasi programatis terhadap orang miskin dan orang tertindas. Sebagai gantinya, gereja harus memandang mereka sebagai orang yang dipercayakan Allah ke tangan perawatan dan pengasuhan orang beragama untuk *diberdayakan*, sehingga mereka dapat, pada waktunya, memiliki kepercayaan diri yang kuat untuk merancang dan membangun masa depan mereka sendiri dan mengubah masa lampau. Orang Kristen harus siap untuk mengantisipasi melihat tanda-tanda kehadiran Allah di antara mereka, sesuatu yang bisa terjadi bahkan sebelum mereka tiba di tengah-tengah mereka.

Pertumbuhan Kualitas Kehidupan

Karena proselitisasi harus bukan lagi tujuan perjumpaan antarumat beragama, pertambahan jumlah warga suatu agama bukan lagi tujuan utama kegiatan misioner. Dengan demikian, kegiatan keagamaan ke dalam dan ke luar dari komunitas keagamaan manapun tidak lagi dilangsungkan untuk menambah kuantitas warga sebagai tujuan pertama satu-satunya, melainkan untuk menumbuhkan *kualitas* kehidupan anggotanya. Jika kualitas kehidupan warga suatu agama meningkat, kebajikan dan cinta akan mengiringi mereka. Dengan

kebajikan dan cinta ada pada diri mereka, mereka akan dapat melihat orang dari kepercayaan lain bukan sebagai sasaran misi proselitisasi, melainkan sebagai sesama orang percaya, sebagai sesama peziarah, yang memiliki hak-hak mendasar untuk hidup sejalan dengan keyakinan mereka sendiri, tanpa harus menerima gangguan dan godaan dari orang yang tidak seagama yang mencoba mengonversi agama mereka. Jika suatu komunitas keagamaan bertambah secara kuantitatif, pertambahan ini haruslah suatu hasil sampingan saja dari pertumbuhan kualitas kehidupan mereka. Gereja Kristen yang sudah terlalu lama dikuasai dorongan untuk mengkristenkan orang dari agama lain akan harus berusaha sekuat tenaga untuk meninggalkan mentalitas proselitisasi mereka.

Keterlibatan dalam Dunia Politik

Doktrin-doktrin tradisional yang diterima gereja Kristen di Indonesia dari "leluhur rohani" mereka yang dulu datang dari mancanegara telah membuat mereka memisahkan dengan tajam wilayah rohani gereja dari wilayah kehidupan politik suatu bangsa dan negara. Keterlibatan politis selama ini sangat mereka tabukan, setidaknya sebelum partai-partai Kristen bermunculan di Indonesia dengan wawasan politis yang konon partisan dan parokial mereka. Kini, di era perubahan cepat multidimensional di kawasan global dan pembaruan dan demokratisasi dalam kehidupan bangsa dan negara Indonesia, gereja-gereja harus ambil bagian aktif dalam kehidupan politis, jika kehadiran mereka mau diperhitungkan oleh, dan memberi dampak pada, masyarakat Indonesia yang majemuk. Kawasan di mana gereja dapat bertemu dengan umat-umat beragama dalam perjuangan sosial-politis adalah masyarakat sipil dari suatu bangsa yang di dalamnya mereka hidup.

Dalam masyarakat sipil, umat beragama bersama-sama dapat berjuang bukan untuk mengedepankan aspirasi-aspirasi parokial dan partisan mereka masing-masing, melainkan untuk menegakkan dan memajukan keadilan dan hak-hak sipil bagi semua orang dan untuk membuat kehidupan seluruh bangsa lebih baik dari sebelumnya, dan untuk terlibat dalam usaha membebaskan orang miskin dan terinjak dari kondisi yang tidak manusiawi dan memerosotkan kemanusiaan mereka. Dan, tak kalah pentingnya, gereja bersama-sama dengan umat beragama lain dapat melakukan pengawalan dan kontrol efektif

terhadap penyelenggaraan kehidupan bernegara. Dengan demikian, panggilan komunitas keagamaan untuk bersikap kritis terhadap penguasa dunia ini dan nasionalisme harus ditempatkan dalam suatu hubungan dialektis kritis.[15]

Perjumpaan Kreatif antara Aksi dan Doktrin

Adalah benar bahwa banyak orang beragama mau mempertaruhkan kehidupan mereka sendiri demi menjaga, membela, dan melindungi kepercayaan-kepercayaan ortodoks agama mereka. Bagi banyak juru tempur keagamaan militan, ortodoksi sangat penting dan menentukan hidup mereka. Namun, apapun juga taruhannya, membarui pemikiran gereja berarti mempertanyakan kembali Ortodoksi Kristen, misalnya mempertanyakan kembali klaim ortodoks bahwa hanya ada satu agama yang benar dalam dunia ini, bahwa hanya ada satu pembawa amanat Allah yang diutus ke dalam dunia ini, bahwa "di luar gereja tidak ada keselamatan" (*extra ecclesiam nulla salus*). Orang yang mau membarui pemikiran keagamaan harus siap menyatakan bahwa ada lebih dari satu agama yang benar dalam dunia ini, bahwa ada lebih dari satu juruselamat dunia ini, bahwa ada lebih dari satu pembawa amanat ilahi untuk dunia ini, bahwa ada lebih dari satu orang yang tercerahkan dalam dunia ini, bahwa di luar gereja ada keselamatan. Pertanyaannya: Atas dasar apa para pembaru keagamaan dapat menyatakan pandangan-pandangan alternatif ini?

Dalam rangka pembaruan pemikiran gereja, horison-horison baru dalam kristologi seperti telah dikemukakan di atas dan horison-horison baru dalam soteriologi (ajaran tentang keselamatan) dimungkinkan ditemukan, tumbuh dan berkembang hanya setelah para praktisi keagamaan Kristen terlibat penuh dalam kehidupan sosial yang riil dari orang-orang yang menganut kepercayaan lain dan dari orang-orang miskin dan tertindas. Keterlibatan dalam kehidupan sosial orang lain, dialog dengan mereka, dan bukan penghapalan dogma-dogma, adalah *langkah pertama* dalam berteologi, langkah pertama yang harus diayunkan jika orang ingin akhirnya menemukan kebenaran. Suatu keterlibatan sosial (*social engagement*) akan melahirkan suatu pemahaman baru atas doktrin lama atau akan membaruinya atau malah akan menggantinya. Pemahaman yang dibarui akan menuntun orang kepada suatu kiprah sosial yang juga dibarui. Gerak sirkuler dari aksi ke refleksi, lalu kembali lagi dari

refleksi ke aksi, disebut *praksis*. Melalui praksis inilah pandangan-pandangan alternatif ditemukan dan dirumuskan. Bagi para pembaru pemikiran keagamaan, praksis yang benar, *ortopraksis*, lebih penting dari ajaran yang benar, ortodoksi. Robert McAfee Brown menyatakan, "Tidak ada teologi yang benar tanpa didahului keterlibatan sosial; teologi harus baik muncul dari keterlibatan sosial maupun menuntun orang kepada keterlibatan yang dibarui."[16]

Eskatologi

Salah satu kepentingan yang mendorong dialog antarorang berkepercayaan lain adalah kepentingan sosial, yakni bagaimana dari dialog yang dijalankan umat-umat beragama dapat sepakat untuk mengatasi persoalan sosial, ekonomis dan politis dunia modern. Dalam dialog, komunitas-komunitas keagamaan didorong bukan hanya untuk mempertukarkan ide keagamaan mereka, menelitinya dan mempertemukannya, tetapi juga untuk melibatkan diri dalam perjuangan di tingkat lokal dan global untuk mengatasi permasalahan dunia modern. Mereka bersama-sama harus berkonsentrasi pada usaha-usaha untuk menjadikan dunia selaras dengan ideal-ideal etis dan religius mereka bersama, yang harus direalisasi *sekarang dan di dalam dunia ini*. Karena itu, misiologi gereja yang dibarui harus bisa mendorong warga gereja merangkul eskatologi yang diwujudkan sekarang ini di dunia ini (*realized eschatology*), dan bukan eskatologi apokaliptik (*apocalyptic eschatology*).

Eskatologi yang terwujud kini dan di sini mendorong komunitas keagamaan untuk membawa surga turun ke dalam dunia ini sekarang ini, bukan di masa depan yang jauh, melalui ilmu pengetahuan mereka dan juga melalui usaha-usaha sosio-politis mereka. Bertentangan dengan eskatologi etis ini, eskatologi apokaliptik mengajar orang untuk secara pasif menunggu intervensi Allah di masa depan untuk membereskan semua keadaan kacau yang melanda kehidupan manusia, dan menggantikan dunia ini dengan suatu dunia lain di luar sejarah manusia. Pembaruan pemikiran eskatologis ini harus diupayakan dengan keras mengingat warga gereja umumnya menganut *eskatologi apokaliptik*.

Kemandirian di Bidang Teologi, Daya dan Dana

Membarui pemikiran teologis gereja adalah melakukan sesuatu di luar batas-batas Ortodoksi Kristen. Ini bukan suatu usaha mudah,

sebab usaha ini memerlukan kemandirian gereja di bidang daya dan dana sebagai prasyarat mendasar. Sebab, dalam konteks gereja-gereja Kristen di kawasan Timur, Ortodoksi sering kali berarti dominasi teologi kuno Barat, para teolog Barat, dan dana Barat. Karena itulah, melakukan sesuatu di luar batas-batas Ortodoksi berarti pertama-tama mencapai kemandirian rangkap tiga ini: teologi, daya dan dana. Gereja-gereja di Indonesia masih banyak yang belum mencapai kemandirian di tiga bidang ini; dan mereka harus membanting tulang untuk mencapainya.[17] Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa komunitas-komunitas keagamaan lainnya juga perlu melakukan usaha yang sama.

Waktunya sudah sangat mendesak untuk mencapai kemandirian di bidang daya dan dana, sebab hanya dengan lebih dulu mandiri di kedua bidang ini, kemandirian teologi lebih mudah dapat diusahakan. Sekaranglah waktunya untuk berteologi "dengan perspektif mata ketiga", maksudnya, dengan perspektif Asia, perspektif Indonesia. Choan-Seng Song, seorang teolog Asia asal Taiwan, menyatakan, "Teologi di Asia tidak dapat lagi hanya sebagai suatu pengulangan atas apa yang kita telah warisi."[18] McAfee Brown juga mengatakan hal yang sama, "Suatu pengulangan masa lampau tidak akan memadai."[19] Song bahkan menyatakan bahwa Reformasi gereja di abad ke-16 dilaksanakan sejalan dengan roh Jerman, bukan dengan roh Asia atau roh Indonesia. Dia menandaskan, "Mereka yang tidak memiliki mata Jerman haruslah tidak dicegah untuk melihat Kristus melalui mata Cina, mata Jepang, mata Asia, mata Afrika, mata Amerika Latin."[20] Dalam hubungan dengan figur-figur suci masa lampau lainnya (misalnya, Musa, Gautama Buddha, Nabi Muhammad), komunitas-komunitas keagamaan di Indonesia, hemat penulis, harus juga melakukan hal yang sama dan mengambil orientasi yang sama pula.

Penutup

Tentu masih ada bidang-bidang lain yang tidak disebut dalam tulisan ini, yang perlu dibarui gereja kalau mereka mau tanggap pada perubahan zaman dan konteks. Penulis sungguh berharap, daya dan potensi juang yang terkandung dalam gereja-gereja Protestan sebagai gereja yang terus-menerus dapat melakukan pembaruan (*ecclesia reformata semper reformanda*) dapat diaktualisasi, sehingga

pembaruan dapat senantiasa terjadi. Penulis sudah melihat dengan perasaan galau, bahwa di mana-mana gereja, seperti sudah dicatat pada permulaan tulisan ini, lebih memilih mengambil posisi mempertahankan status quo. Mereka tidak mau membayar harga pembaruan pemikiran dan kiprah mereka, karena harganya akan terlalu mahal. Bagaimanapun juga, mempertahankan status quo, menurut hemat penulis, juga menuntut pembayaran harga yang bahkan bisa lebih mahal lagi: gereja akan menjadi kerdil, tercecer, ketinggalan dan akhirnya mandul dan tidak relevan lagi dalam dunia yang terus berubah.

Catatan:

1 Lihat lebih lanjut, Ioanes Rakhmat, "Otokritik Seorang Kristen", dalam Majalah *Madina* no. 09/Th 1/September 2008, hlm. 24-26.

2 Kritik tajam kalangan ateis terhadap agama, lihat khususnya Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York, London: Norton and Company, 2004); Richard Dawkins, *The God Delusion* (London, dll., : Bantam Press, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Hachette Book Group USA, 2007); Michel Onfray, *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam* (New York: Arcade Publishing, ET, 2007, 2008). Banyak orang Kristen berupaya menjawab tantangan kalangan ateis ini, antara lain John Shelby Spong yang mengajukan suatu sudut pandang lain terhadap figur Yesus; lihat bukunya yang berjudul *Yesus bagi Orang Non-Religius: Menemukan Kembali yang Ilahi di Hati yang Insani*. Penerjemah Ioanes Rakhmat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008).

3 Mengenai "persebaran" yang bertolak belakang dengan "kontekstualisasi", lihat Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (New York: 1990) 29; dirujuk oleh Martha Frederiks, "Congruency, Conflict or Dialogue: Lamin Sanneh on the Relation between Gospel and Culture" dalam *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research* 24:2 (June 1995) 123-134.

4 Mengenai hermeneutik "dari bawah", lihat antara lain Robert Mc Afee Brown, *Theology in A New Key: Responding to Liberation Theme* (Philadelphia: Westminster Press, 1978) 50-74. Meskipun situasi dan kondisi sosio-politik, militer dan ekonomis dunia masa kini sudah tidak persis sama dengan situasi dan kondisi di era Perang Dingin, buku Brown ini, hemat penulis, masih dan senantiasa relevan untuk dirujuk dalam setiap upaya berteologi "dari bawah".

5 Dalam sebuah buku yang baru-baru ini diterbitkan mengenai misiologi Kristen, paradigma misiologis yang digunakan dan dikembangkan adalah paradigma misiologis teologi pembebasan, bersama-sama dengan model misiologis liberal; lihat Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2004) 61-72 [35-72] and Bagian 3.

6 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*.

Diterjemahkan oleh Sister Caridad Inda dan John Eagleson (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001[13] [1973[1]]) 9.

7 Paul F. Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority. A Multi-Faith Exploration* (Faith Meets Faith Series) (Maryknoll: Orbis Books, 2004).

8 Ada juga model keempat yang belakangan ini dikembangkan sejumlah sistematikus Kristen, yang memakai trinitarianisme Kristen sebagai wadah dan bingkai bersama yang ke dalamnya agama-agama lain diundang untuk berpartisipasi di dalam keunikan relasi tiga Oknum ilahi Kristen yang dilihat juga bekerja dalam agama-agama lain. Dengan model ini, trinitarianisme menjadi payung yang memayungi semua agama. Hemat penulis, model ini juga bisa dilihat sebagai eksklusivisme atau inklusivisme terselubung, bahkan indiferentisme diam-diam; bukan posisi pascapluralis, tetapi antipluralis.

9 Choan-Seng Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999) 63.

10 Mengenai paham keunikan relasional sebagai sebuah sebuah model kristologis yang komprehensif dan memberi harapan dalam membangun suatu dialog yang jujur, yang berkontras dengan keunikan eksklusif, lihat Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999[10] [1985[1]]) 171 dyb; idem, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996) 61-101 (bab 4-5).

11 Dikatakannya dalam kata pengantar buku yang disuntingnya, *The Myth of Religious Superiority*.

12 Pernyataan Knitter ini dimaksudkannya untuk menjadi suatu pelengkap bagi ucapan terkenal Hans Küng : “Tidak akan ada perdamaian di antara bangsa-bangsa tanpa perdamaian di antara agama-agama; dan tidak akan ada perdamaian di antara agama-agama jika tidak ada dialog yang lebih besar di antara mereka.” Lihat Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethics* (New York: Crossroad, 1991) xv; dan kata pengantar dalam Paul F. Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority*.

13 John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward A Mutual Transformation of Christianity and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) 47 dyb.

14 Mengenai “non-believers” dan “non-persons”, lihat Robert McAfee Brown, *Theology in A New Key,* 62-64.

15 Tidak banyak buku telah ditulis penulis Kristen mengenai hubungan antara agama-agama di Indonesia dan negara; salah satu di antaranya yang menyoroti perjumpaan kekristenan di Indonesia dan nasionalisme adalah buku Zakaria J. Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950* (Jakarta: Gunung Mulia, 1994).

16 McAfee Brown, *Theology in A New Key*, 70.

17 Mengenai kemandirian rangkap tiga ini, yang sejak dicanangkannya masih harus diperjuangkan gereja-gereja di Indonesia hingga kini, lihat dokumen PGI, *Lima Dokumen Keesaan Gereja. Keputusan Sidang Raya XII PGI, Jayapura 21-30 Oktober 1994* (Jakarta: Gunung Mulia, 1996) 85-99.

18 Choan-Seng Song, *The Believing Heart*, 57.

19 McAfee Brown, *Theology in A New Key*, 48.

20 Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Guildford and London: Lutterworth Press, 1980) 11.

Kristus Pun "Naik Haji" Ke Yerussalem: Ziarah dan Kurban dalam Agama-agama Ibrahim

• *Bambang Noorsena*

Kitab Taurat mewajibkan kepada bani Israel untuk *'aliyah* (naik) ke Tanah Suci tiga kali dalam setahun. Dalam bahasa Ibrani, kata kerja yang dipakai untuk "ziarah" ke Yerussalem ialah *'alah* (*go up*, "naik"), dan dari kata kerja itu kita mendapatkan kata *'aliyah* ("kenaikan", "perjalanan naik"). *'Aliyah le Arets ha Qodesh*. "Naik ke Tanah Suci". Ungkapan ini juga dilestarikan dalam term islami "*naik* haji". Sedangkan kata Arab *Hajj* juga paralel dengan kata Ibrani *Hag* (jamak: *Hagigah*), perubahan yang lazim sesuai dengan "korespondensi bunyi" dalam bahasa-bahasa semitik, seperti kata Ibrani *Gabriel* menjadi *Jibril* dalam bahasa Arab,[1] atau dari bahasa Aramaik (Suryani) *Daggala* menjadi bahasa Arab *Dajjal*.[2]

Berkaitan erat dengan kata '*alah*, maka orang-orang yang mengadakan '*Aliyah* ke Yerussalem, disebut *Ma'alah* (Mazmur 84: 6). Bentuk jamak dari kata itu *Ma'alot*, seperti tampak pada kata *Syîr ha Ma'alot* ("a song of ascents"). Itulah judul-judul mazmur 120-133, suatu bagian Kitab Zabur yang secara khusus dinyanyikan waktu arak-arakan me-masuki Yerussalem.[3] Maksudnya, apabila diterjemahkan secara bebas "nyanyian orang-orang yang naik *hag* ke Yerussalem". Karena itu, Alkitab bahasa Arab menerjemahkan *Nasîd al-Hujjâj* (nyanyian orang-orang ber-*hajj*), sedangkan Lembaga Alkitab Indonesia (1974) menerjemahkan secara maknawi "nyanyian ziarah".

Baik umat Yahudi, Kristen, maupun Islam mempunyai doa-doa khusus untuk menyatakan kegembiraan mereka waktu melakukan

ziarah. Tema-tema doa-doa itu, yaitu pujian atas kota suci, perdamaian, dan keamanan, juga dinyanyikan umat Yahudi pada waktu *Hag* (perayaan) di Yerussalem. Salah satu *Syîr ha-Ma'a lot* (Arab: *Nasîd al-Hujjâj*) yang terdapat dalam Zabur/Mazmur122:1-4, 6 dan 8-9 dalam bahasa Ibrani:

> (1)*Syîr ha Ma'alot le Dawid. Samahtî be omerim lî Beit YAHWEH nelak;* (2)*'Amedot hayu raglainu bi sye'areikha, Yerusyalem.* (3)*Yerusyalem habenuh khe 'îr shehuberahi lah yahddau,* (4)*Syesyam 'alû syevatim syibeti Yah; 'Edût le yisrael le hodot le syam YAHWEH ...* (6)*Syalû Syalôm Yerussalem, yisylayu ahevikha;* (8)*Le ma'an ahî we re'aî edberah na Syalôm bekha;* (9)*Le ma'an Beit YAHWEH Elohenu avqesyah lekha.*
>
> Artinya:
>
> (1)Nyanyian kenaikan dari Daud. Aku bersuka cita ketika dikatakan orang kepadaku: "Marilah kita pergi ke Rumah Tuhan". (2)Kini kaki kami berdiri dipintu gerbangmu, Yerussalem; (3)Yerussalem, yang didirikan sebagai kota yang *mempersatukan semua di dalamnya;* (4)Ke sanalah suku-suku *naik*, yaitu suku-suku Tuhan, sesuai dengan *syahadat* bagi Israel, untuk bersyukur kepada Nama Tuhan; (6)Berdoalah bagi perdamaian Yerussalem, kiranya orang-orang yang mencintai Engkau mendapat keamanan. (8)Oleh sebab saudara-saudaraku teman-temanku, aku hendak mengucapkan "Kesejahteraan (*syalom*) bagimu". (9)Demi Rumah Allah Tuhan kita, aku hendak mencari kebaikan bagimu.[4]

Kota Suci, Kiblat Ibadah

Ungkapan Ibrani *shehuberahi lah yahddau* (*where in all associate together*), lebih menunjuk Yerussalem sebagai "pusat pemersatu" atau kiblat dalam ibadah, ketimbang sekadar menunjuk bangunan-bangunan seperti tampak dalam terjemahan Indonesia. Ini cocok dengan ayat 4, bahwa ke Kota Suci ini suku-suku Israel *naik* untuk ber-*Hag* kepada Tuhan. Yerussalem sebagai *kiblat* ibadah (1 Raja-raja 8:44), juga diakui umat Islam mula-mula. Menurut hadis yang diriwayatkan Bukhari, selama kira-kira 16-17 bulan umat Islam salat dengan kiblat ke Yerussalem, sampai akhirnya dipindahkan ke Mekkah (Q. al-Baqarah/ 2:142).

Seluruh pengagungan terhadap Kota Suci Yerussalem ini akhirnya diterapkan untuk Mekkah, "kiblat baru" kaum muslim. Dan seperti Mazmur 122:6 tidak hanya mendoakan Yerussalem tetapi orang-orang yang mencintainya, begitu pula dengan kota Mekkah dan kaum yang menghormatinya dengan *Hajj* dan *Umrah:*

> *Allahumma zid hadza al-Bayta tasyrifân wa ta'zhimân wa takrimân mahâbbatan, wa zid man syarrafahu wa karamahu mim man hajjahu aw'itamarahu tasyrifân wa takrîman wa birrân.*
>
> Artinya: "Ya Allah, tambahkanlah kemuliaan, kehormatan, keagungan, dan kehebatan pada Rumah ini, dan tambahkanlah pula pada kaum yang memulia-kan, menghormati, dan meng-agungkannya di antara mereka yang ber-*hajji* atau yang ber-*'umrah* padanya mereka dengan kemuliaan, kehormatan, kebesaran, dan kebaikan".[5]

Masih banyak kesejajaran yang bisa dikemukakan di sini, yang dengan jelas menunjukkan kesejajaran dengan ritus-ritus agama Yahudi. Konsep *Masjid al-Haram* di Mekkah sebagai tempat suci yang hanya boleh dimasuki oleh orang-orang muslim (Q. al-Taubah 9:28),[6] sejajar dengan konsep disediakannya pelataran khusus bagi non-Yahudi yang tidak diperbolehkan memasuki ruang dalam Bait Allah.

Berangkat dari klaim iman (agama) Ibrahim (*the Abrahamic faith*), *maqam* Ibrahim di tanah Moria (*Erets ha Moriah*) di lokasi Bait Allah berdiri, paralel dengan Jabal Marwah di Mekkah. Sedangkan orang-orang Samaria, yang sejak abad ke-7 *SM* memisahkan diri dari kaum Yahudi, membaca Kejadian 22:2 dalam *qira'at* (bacaan) mereka sendiri: *More* (bukan *Moriah*) untuk membenarkan gunung Gerizim sebagai pusat ibadah mereka. Kata Arab *Maqam Ibrahim*, berasal dari bahasa Ibrani *ha-Maqom* yang dipakai dalam Taurat dan Talmud.[7] Arti kata *Maqam*, "tempat suci" dan bukan kuburan seperti dalam bahasa Indonesia.

Dalam konteks perdebatan mengenai "kiblat ibadah" antara orang-orang Yahudi dan kaum Samaria itulah, Yesus bersabda mengenai penyembahan Allah dalam roh dan kebenaran. "Percayalah kepada-Ku, wahai perempuan", kata Yesus kepada perempuan Samaria, "saatnya akan tiba, bahwa kamu akan menyembah Sang Bapa bukan di gunung ini (Gerizim) dan bukan pula di Yerussalem".

”Allah itu Roh” (*We Rûhâ hu geir Alahâ),* sabda Isa Al-Masih dalam Injil (Yohanes 4 :24), ”dan barang siapa menyembah Dia, tidak lain kecuali menyembah-Nya dalam roh dan kebenaran” *(wa ailein desagedin leh, brûhâ wa beshrarâ we la denisgedûn).*[8]

Hag (Perayaan) ke Yerussalem dan Hajj ke Mekkah: Beberapa Paralel

Perintah ber-*Hag* pertama kali, khususnya tiga perayaan utama Israel, disebutkan dalam Taurat, Keluaran (*Syemot*) 23:14 yang berbunyi: *Syalosy regalim to hag lî ba syanah*. Artinya: “Tiga kali setahun haruslah engkau mengadakan perayaan (*hag*) bagi-Ku”.

Pada zaman Musa, ketika aturan *Hag* pertama kali diberikan, penyelenggaraannya belum dipusatkan di Yerussalem. Barulah ketika Raja Daud menguasai Yerussalem dari tangan kaum Yebus, dan Raja Salomo (Nabi Sulaiman) merealisasikan pembangunan Bait Allah dan Kota Suci itu dijadikan pusat ibadah, *Hag* diselenggarakan di Yerussalem. Selanjutnya, seperti disebutkan dalam Talmud, *Hag* (jamak: *Hagigah*) secara khusus menunjukkan perayaan besar yang diadakan di Yerussalem. Kata *Hag* ini akhirnya diteruskan dalam bahasa Arab *Hajj*, yang dalam makna *syar'i*-nya yaitu “sengaja ziarah ke Rumah Suci di Mekkah”.[9]

Dalam Perjanjian Lama, 3 perayaan pokok (*hagigah*) di Yerussalem itu adalah sebagai berikut:

1. *Hag ha Pesah* atau Perayaan Paskah, yang memperingati keluarnya Bani Israel dari perhambaan Fir'aun di Mesir. Karena eksodus sebagai peristiwa utama, maka kata *Hagî* (Hari raya-Ku) dalam Keluaran 23:18 mula-mula secara khusus menunjuk Paskah, yang jatuh setiap 14 Nisan, tetapi kemudian menunjuk seluruh rangkaian hari-hari raya utama. Setelah Paskah disusul dengan *ha-Matstsot* (perayaan Roti tak beragi) selama 7 hari, yaitu tanggal 15-21 Nisan.
2. *Hag hasy syavu'ot* (Hari Raya Menuai), yaitu hari panen yang ditandai dengan dengan perkumpulan kudus. Karena perayaan ini jatuh 50 hari setelah Paskah, maka kemudian hari ini disebut juga dengan bahasa Yunani “Pentakosta”. *Hag Syavu'ot* jatuh pada tanggal 6 bulan Sivan, permulaan tuaian musim panas. Tradisi Yahudi kemudian akhirnya mengaitkan Pentakosta dengan nuzulnya 10 Perintah *(Asheret Haddebarim)* Allah di Gunung Sinai;

3. *Hag ha Sukot* atau *Hag ha'Asif*, yaitu hari raya Tabernakel atau Pondok Daun. Perayaan ini jatuh tanggal 15-21 bulan Tisyri untuk memperingati pengembaraan Bani Israel yang melelahkan di padang belantara pada waktu mereka menuju ke Tanah Perjanjian (Imamat 23:33-34).[10]

Selain *Hagigah* atau hari-hari raya besar yang diadakan di Yerussalem, masih ada hari-hari raya kecil yang diadakan pada hari-hari sesudah Paskah dan sebelum Pondok Daun. Dalam Misynah hari-hari raya kecil disebut *Mo'ed Katan*.[11] Kata Ibrani *mo'ed* ini muncul dalam konteks perayaan kira-kira 20 kali dalam Perjanjian Lama.[12] Dalam Tar-gum (yaitu terjemahan paraphrase Aramaik dari Perjanjian Lama dari masa pra-Kristen) menjadi *'Ida*. Melalui bahasa Aram Kristen/Suryani (khususnya teks Peshitta) menjadi *'Ida* (feast, festival), yang kemudian menjadi bentuk Arab *'Id*, yang kini dipakai dalam Islam: *'Id al-Adha, 'Id al-Fithr*,[13] maupun orang-orang Arab Kristen, misalnya: *'Id al-Milad* (Hari Raya Natal). [14]

Baik perayaan-perayaan besar (*Hag*) di Yerussalem maupun haji ke Mekkah, terkait erat bahkan tidak dapat dipisahkan dengan kurban-kurban. Selanjutnya ritus-ritus *Hajj* dalam Islam dibuktikan sejajar dengan 3 hari-hari raya besar Israel (*Hag*), terutama dengan ritus *Hag ha Sukot* (Tabernakel). Misalnya, dalam ritus Tabernakel atau Pondok Daun terdapat *Nisuh ha Mayim* (upacara pembasuhan air) untuk memperingati mukjizat air Meribah, dan kemudian *Thawaf* (prosesi) mengelilingi Mezbah (Maz-mur 26:6; 81:4-8).

Dalam manasik haji ada pula *tarwiyyah* (penyiapan air zam-zam) dan *thawaf* mengelilingi Ka'bah. Juga, apabila *Hag ha Sukot* (Tabernakel) lebih pararel dengan *'Id al-Adhha*, maka ritus *Yom Kipur* (hari penebusan dosa) yang sebelumnya diawali dengan *Tsaum Gedalyah* (puasa Gedalya), sejajar dengan *'Id al-Fithr* ('Idul Fitri) yang sebelumnya diwajibkan untuk *Shawm* (puasa) bulan Ramadan.

Manasik Haji: Upaya Menggali Akar

Manasik dan Unsur Kurban

Dalam Islam sosok Ibrahim dihubungkan dengan ritual haji, dan al-Qur'an mencatat doa Khalil Allah itu supaya ditunjukkan *manasik* hajji (Qs. al Baqarah/2:128). Menurut Noeldeke, akar kata "n-s-k" dalam bahasa-bahasa semitik "*is propably connected to the pouring*

of blood unto altars".[15] Dalam Taurat, kata Ibrani *nesekh* dipakai untuk menunjuk kurban curahan (Keluaran 29:40; 30:9). Sedangkan dalam al-Qur'an kata *mansak* juga dipakai dalam konteks ritus kurban: *Wa likulli ummatin ja'alnâ mansakân liyadzkurû smallahi 'ala mâ razaqakum min bahîmati al-an'am.* Artinya: "Dan tiap-tiap umat telah kami tetapkan ibadah kurban (*mansak*), supaya mereka mengingat Allah atas pemberian binatang ternak" (Q. al-Hajj/22:34).

Karena itu, dalam konteks ibadah haji yang terkait erat dengan kurban, maka kata *manasik* akhirnya merujuk kepada "ritual station".[16] Depag RI menerjemahkan "cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji.[17] Menurut A.J. Wensick, pada periode Mekkah sudah masuk beberapa term Yahudi, di antaranya terkait dengan hajji dan kurban. Misalnya, *bahima* (Q. al-Hajj/ 23:34 sejajar dengan kata Ibrani *behema,* "binatang kurban" (Imamat 1:2), *kaffara* (Q. al-Maidah/5:45) dalam bahasa Ibrani *kappara,* "tebusan" (Imamat 23:28, Keluaran 30:10), sebuah kata teknis yang berasal dari ritus *Yom Kippur* (Hari Raya Penebusan dosa).[18]

Memang tidak semua ritus Hajji dapat dijumpai kesejajarannya dengan unsur-unsur Yudaisme. Hadis Riwayat Bukhari, yang dinisbahkan dengan 'Aisyah, istri Nabi Muhammad, menceriterakan bahwa orang-orang kafir suku Quraisy dalam keadaan suci (*ihram*) memanggil dewi al-Latta. Pemujaan terhadap dewa-dewi kafir mereka, juga terkait dengan pengagungan Bukit Shafa dan Marwah.[19] Jadi, ada juga ritual-ritual itu yang memang berakar dari budaya Arab setempat pra-Islam.

Perayaan Bulan Tisyri

Sebelum menderetkan pararel antara ibadah haji ke kota Mekah dengan ritus-ritus hari raya besar Yahudi, berikut ini kita kutip Mazmur 81:4-5,8 yang menyinggung rangkaian perayaan pada bulan Tisyri:

> *Tiqe'û vahodesh shofar bakeseh le yom haggenu,*
> *Ki hoq le yisrael hû mishfat le Elohe Ya'aqov,*
> *... ebehanekha 'al may Meribah, Selah.*

> "Tiuplah sangkakala pada bulan baru, pada bulan purnama,
> pada hari raya (*Hag*) kita,

Sebab hal itu suatu ketetapan dari Allah Yakub;
"… Aku telah menguji engkau dekat air Meriba,". Selah.

Ayat-ayat di atas mencakup perayaan perayaan bulan ke-7 bulan Tisyri, mulai dari *Yom Teru'a* (peniupan *shofar*, sangkakala) pada tanggal 1 yang disebut juga *Rosh Ha Syanah* (Tahun Baru), dan pengujian air Meriba akhirnya diperingati dalam bentuk upacara *Nisuh ha-Mayim* (Pencurahan air), yang di kemudian hari masuk menjadi rang-kaian ritu-ritus *Hag Ha Sukot* (Perayaan Pondok Daun) pada tanggal 15-21 Tisyri. Beberapa paralel amalan ibadah haji dengan *Hag ha Sukhot,* khususnya pembasuhan air dan minum air *zam-zam* dan *thawaf* (prosesi) tujuh kali mengelilingi Mezbah maupun Ka'bah di Mekkah.

Thawaf dan Pencurahan Air

Diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, bahwa Nabi Muhammad setiba di Mekkah langsung berwudu dan mengelilingi Ka'bah/Bait Allah (*hîna qudûmi Makkata annahu thawadhdha'a wa thâfa bi al-Bayt)*.[20] Kebiasaan ini sejajar dengan Mazmur 26:6. "Aku membasuh tanganku tanda tak bersalah, lalu berjalan mengelilingi Mezbah-Mu, Ya Tuhan". Dalam urutan ritualnya berbeda, tetapi kedua unsur itu ada, baik dalam upacara *Hag ha Sukot* maupun haji ke Mekkah.

Mengenai persiapan haji, menurut kebiasaan mula-mula pada tanggal 8 Dzulhijjah dikenal sebagai *Yaum al-Tarwiyah* (Hari untuk mempersiapkan air). Air zam zam ini diminum pada ritual *thawaf* mengelilingi Ka'bah tanggal 10 Dzulhijjah. Sesuai dengan ketentuan, *thawaf* tersebut dilakukan sebanyak tujuh kali, dan masing-masing putaran dengan doa-doa tertentu.[21] Menurut riwayat Anas ibn Malik dan 'Abdullah ibn Sa'ib, doa waktu *thawaf* berbunyi: *Rabbanâ atinâ fî ad-Dunyâ hasanah, wa fî al-akhirati hasanah, wa qinâ 'adzâba an-Nâr.* Artinya: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, serta lindungilah kami dari siksa neraka".[22]

Selain seremoni *Nisuh ha Mayim* dalam *Hag ha Sukot*, menurut tradisi Yahudi pada zaman 'Isa al-Masih, Imam Besar sambil membaca doa dari Mazmur 118: 25 yang berbunyi: *Anna Adonay hosyi' ahn, anna Adonay hatseliahna.* Artinya: "Ya Tuhan, berilah kiranya kami keselamatan. Ya Tuhan, berilah kiranya kami kebahagiaan". Selanjutnya, pada hari ke-7 *Hag ha Sukot* umat mengikuti *thawaf*

(mengelilingi) Mezbah sebanyak 7 kali, sambil meneriakkan seruan *Hosyi'ahna* (Selamatkanlah kami) yang diulang-ulang sebanyak 7 kali pula.[23]

Pada hari ke-7 atau ke-8 (Ibrani: *Syemini Atseret*) dalam rangkaian *Hosyi' ahna Rabba* (Hosanah Agung) dikenal pula upacara melambaikan *lulav* (palma). Menurut catatan Injil, Yesus dengan menunggang keledai memasuki Yerussalem dielu-elukan dengan lambaian pohon-pohon palma ini (Matius 21:1-11). Jelaslah bahwa klaim Kristen bahwa Yesus adalah Sang Mesiah dilatarbelakangi tafsiran mesianis Yahudi pada zaman itu, yang menghubungkan ritual *Hag* ini dengan kedatangan Mesiah yang akan diutus Allah (Zakaria 9:9).

Dalam Islam, tentu saja ritual melambaikan daun-daun palma ini tidak dikenal, tetapi ritual *thawaf* diteruskan. Menariknya, pada waktu *thawaf* mengelilingi Ka'bah ditentukan bahwa posisi Ka'bah harus di sebelah kiri, dan pada saat *thawaf* maupun *sa'i* jemaah mengangkat tangan menghadap Ka'bah. Kedua adab ini dijumpai paralel dengan perayaan Pondok Daun, seperti disebut dalam *Syîr Ha Ma'alot* (Nanyian Ziarah) dari Mazmur 134:1-3 yang berbunyi:

> *Hinneh barekû et YAHWEH, kal 'avedî YAHWE, ha 'omedîm be Beyt YAHWEH ba Laylot, saû yedekhem qodesh ubarikû et YAHWEH.*
>
> Artinya: "Mari, pujilah Tuhan, hai semua hamba Tuhan yang datang melayani di Rumah Tuhan waktu malam! Angkatlah tanganmu ke tempat yang kudus, dan pujilah Tuhan!".

Sedangkan mengenai posisi Ka'bah yang harus di sebelah kiri, barangkali dapat dilacak asal-usulnya dari mazmur mesianis (yang ditafsirkan sebagai nubuat akan keda-tangan Sang Mesias). Mazmur 110:1 mencatat sabda Tuhan kepada Sang Raja Imam yang disapa *Adonai* (Tuhanku): "Duduklah di sebelah kanan-Ku!" *(syiv le Yeminî)*. Baik dalam bahasa Ibrani, Aramaik maupun Arab, kata *yamin* (tangan kanan, sebelah kanan) menunujukkan keridaan Allah.

Ungkapan sebanding dijumpai pula dalam al-Qur'an, *Ashhab al-Yamin* (golongan kanan) dalam surah al-Mudattsir 74:28, yang menunjukkan "kaum yang diridai Allah". Jadi, posisi Mezbah atau Ka'bah di sebelah kiri di sini adalah sekadar lambang bahwa orang beriman *thawaf* "di sebelah kanan" Tuhan, yang bersemayam di atas Rumah Tuhan. Kitab *Fath al-Qarîb al-Mujiîb* selanjutnya mencatat

mengenai *thawaf* di Ka'bah "tujuh kali putaran dengan memulai dari arah Hajar Aswad, sedangkan Baitullah berada di arah kiri orang yang *thawaf*" (*sab'u thawâfâtin ja'ilân fî thawâfihi al-Bayta 'an yasârihi)*.[24]

Dalam pengharapan mesianis Yahudi pra-Kristen, Sang Mesias mempunyai kedudukan istimewa: *Yosev li Yamin Elohim*—"duduk di sebelah kanan Allah" (Midrash Tehilim 110,1-2).[25] Menariknya, dalam Injil dicatat bahwa Yesus menyatakan diri-Nya sebagai Putra Manusia yang "duduk di sebelah kanan Yang Maha Kuasa" (Markus 14:62). Sekalipun kaum Yahudi menolak klaim Yesus ini, namun klaim itu berakar dari pengharapan mesianis yang sama.

Melempar Jumrah, Mengusir Setan

Mengenai *jumrah* (membuang batu) tanggal 10-13 Dzulhijjah di Mina sebagai lambang pengusiran setan, sejajar dengan ritus *Yom Kippur* walaupun lambangnya bukan batu. Dalam ritus Yom Kippur dikenal pula pengusiran Azazel (Setan) yang dilambangkan dengan pelepasan kambing jantan "membawa kesalahan umat Israel ke padang gurun, kediaman roh jahat." Bersamaan dengan itu, seorang imam harus menyembelih kurban untuk penebusan umat di depan Allah. Jadi, ada seekor kambing jantan penebus dosa, yang dianggap sebagai *kaffarat* (tebusan) dosa-dosa umat Allah (Imamat 16:1-34).

Masih banyak lagi amalan-amalan haji yang bisa dideretkan sejajar dengan tradisi perayaan-perayaan (*Hagigah*) Yudaisme. Misalnya, para jemaah haji berpakaian putih dan dalam keadaan suci (*ihram*), sejajar dengan pakaian putih imam pada waktu berada di Ruang Mahakudus (Imamat 16:4). Demikian pula larangan mencukur rambut sebelum waktu *tahalul*, sejajar dengan hukum kenadziran (Bilangan 6:5), yang secara khusus diatur dalam Misynah, traktat *Nedzarim* (Taharah).[26]

Kurban, Yom Kippur, dan Penebusan Dosa

Dalam penghayatan agama-agama semitik, kurban menduduki peranan penting. Kata Ibrani/Arab *qurban* berasal dari akar kata *q-r-b* (yang juga menjadi bahasa Indonesia "karib"), terkait dengan gagasan pendekatan diri kepada Allah. Hampir semua ritus Yahudi zaman Perjanjian Lama berhubungan dengan kurban, sedangkan dalam Islam ide-ide pokok tentang syariat kurban ini terus terpelihara, walaupun banyak ritus itu ditafsirkan baru dalam makna islami.

Dalam tafsiran-tafsiran para rabbi Yahudi, ritus kurban juga dikaitkan dengan Sang Mesiah yang akan datang. Sementara itu, kekristenan yang berakar langsung dari iman Yahudi, mendasarkan seluruh bangunan doktrin keagamaan dan ritus-ritusnya dari Kitab Suci yang sama (Perjanjian Lama). Perbedaannya, Yudaisme tetap melakukan semua ritual-ritual tersebut dalam terang penghargaan mesianis, tetapi kekristenan menganggap bahwa semua simbol itu telah digenapi dengan kedatangan Yesus, Sang Mesiah (Ibrani 10:1-8).

Dalam perspektif Kristen Ortodoks, Kurban Agung-Nya di *Jabal Juljulah* (Bukit Golgota), yang satu kali untuk selama-lamanya menyempurnakan kurban-kurban tahunan dengan segala detail ritualnya. Jadi, ritus-ritus kurban itu tidak dihapuskan tetapi didramakan kembali dalam Ekaristi, untuk mengenang Kurban Agung-Nya. Karena itu, Ekaristi dalam bahasa Aramaik (Suryani) disebut *Qurbana Qaddisa* (Kurban Suci).[27] Dalam term liturgis bahasa Arab, *Khidmad al-Quddâs* (Perjamuan Kudus) disebut juga *'Id al-Qurban* ('Idul Qurban).[28]

Dapat disimpulkan, bahwa Islam juga mewarisi kerangka dasar ide-ide kurban Yahudi-Kristiani, namun menolak makna teologisnya dan menyederhanakannya. Meskipun demikian, baik Yahudi (yang kemudian dilanjutkan oleh Kristen) maupun Islam, sepakat bahwa kurban yang benar yang diridai Allah, antara lain seperti yang ditunjukkan pola kurban Habel dan kurban putra Nabi Ibrahim.[29] Sedangkan kedua kurban tersebut diterima berdasarkan keikhlasan niatnya semata-mata kepada Allah.

Sekitar Kurban Anak Ibrahim dan Makna Mesianisnya dalam Yudaisme

Khususnya kurban anak Ibrahim, menempati posisi sentral dalam ritual Yahudi. Orang Yahudi sejak dahulu kala menyebut kurban Ishak ini *ha 'Aqedah* (pengikatan), dibaca pada ritus Tahun Baru (*Rosh ha Shanah),* yang ditandai dengan peniupan *shofar* (serunai) pada tanggal 1 bulan Tisyri. Term *ha 'Aqedah* ini diambil dari Taurat: *wa yi'aqeda et Yitzaq beno.* Artinya: "...diikatlah Ishaq, anaknya itu" (*Beresyit*/Kejadian 22:9).[30]

Demikian bunyi doa yang dibaca dalam ritual *Rosh Ha Shanah* (Tahun Baru) sebagai berikut:

"*Uzekarlanu, Adonay Elohenu, avaht ha qadmonim Avraham, Yitzaq we Yisra'el 'avdeka et ha B'rit we et ha syevu'ah syenisba'eta le Avraham Avinu, be Har ha-Moryah, we et ha 'Aqedah sye'aqar et Yitzaq beno al gabai ha-Mezbah ke katub be Torateka*". Artinya: "Ingatlah kami, ya Tuhan Allah yang kami sembah, berdasarkan perjanjian, anugerah, dan sumpah-Mu kepada Abraham, Ishak, dan Israel, hamba-Mu itu, dan yang telah Kauikat dengan Abraham Bapa kami di Gunung Moriah, dengan 'Aqedah (pengikatan) Ishak putranya di atas Mezbah seperti yang tertulis dalam Taurat-Mu".[31]

Perlu dicatat pula, bahwa kaum Samaria yang sudah terpisah dari Yudaisme sejak abad VII SM, tetap melakukan ritual *'Aqedah Yitzaq* (perngurbanan Ishak) dengan ritual yang persis sama. Bedanya hanya pada bacaan *be Har Ha-Moreh* (di gunung More). Selanjutnya, dalam Islam peringatan atas peristiwa kurban anak Ibrahim ini, juga diperingati dengan hari *'Id al-Adhha*, tanggal 10 Dulhijjah. Peristiwa ini diterangkan dalam al-Qur'an, surat al-Shaffaat 37:100-113, tanpa menyebutkan nama anak Ibrahim yang akan dikurbankan itu. Ada hadis-hadis yang meriwayatkan Ismail,[32] tetapi ada juga hadis-hadis yang meriwayatkan Ishak.[33]

Mekhilta, yaitu sebuah koleksi tafsir-tafsir yuridis para rabbi Yahudi, mengi-dentifikasikan darah domba Paskah dengan kurban Ishak, anak Abraham, merupakan "prefigurasi" (gambaran) dari Sang Mesiah yang akan datang. Karena itu, *'Aqedah* yang menjadi dasar yang di atasnya orang-orang Yahudi mempersembahkan kurban-kurban yang lain, juga menjadi gambaran kurban Sang Mesiah yang juga keturunan Abraham. Namun sumber Yahudi itu tidak men-jelaskan bagaimana bentuk pengurbanan Sang Mesiah itu.[34]

Nah, bertitik tolak dari pondasi yang sama maka orang-orang Kristen perdana kemudian merinci setiap ritus-ritus kurban itu sebagai bayangan yang mengarah kepada hakikat yang sebenarnya. Misalnya, anak domba yang tak bernoda dan tidak bercacat (Ulangan 17:1), adalah lambang kesucian Sang Mesiah yang tidak berdosa (Ibrani 9:14; 1 Petrus 1:19). Syarat-syarat domba sembelihan kurban yang semacam ini dijumpai juga dalam Islam. Hadis riwayat Abu Dawud dan Tirmidzi juga jelas-jelas memuat larangan berkurban dengan binatang yang cacat.[35]

* * *

Setiap ritus kurban dalam Yahudi, berhubungan erat dengan berbagai amal ibadah: kurban persembahan *(minkha*, Kej. 4:3-4), kurban buah sulung (*re, syit, bikkurin*), adonan peserta minggu dan zakat (Aramaik: *zekôta*). Sedangkan kurban darah, yang secara khusus terkait dengan penebusan: untuk dosa (*khatat*) atau untuk kesalahan (*asyam*). Akhirnya, pada masa-masa kemudian ditetapkan penanggalan yang tetap pada hari perdamaian (*yom ha kiffurim*):

> *Hayyom hazzeh, ki yom kiffurim hu le kaffer aleikhem li feni YAHWEH Elohekhem.*
> Artinya: "Itulah hari Penebusan, untuk mengadakan penebusan bagimu didepan Allah Tuhanmu" (Imamat 23:28)

Yom Kippur ini jatuh setiap tanggal 10 Tisyri. Pada saat itulah umat Israel harus merendahkan diri, berpuasa, dan puncak perayaan itu mempersembahkan kurban kepada Tuhan untuk penebusan dosa-dosa mereka. Bentuk upacara ini, dalam banyak detailnya dijumpai juga paralelnya dengan kedua hari raya Islam, yaitu 'Id al-Fithr dan 'Id al-Adhha. Fakta sejarah mencatat, bahwa mula-mula umat Islam masih berpuasa pada hari Assyura' seperti disebutkan dalam riwayat ini:

> *Hadisu Abi Musa r.a., qâla: kâna yawmu 'Âsyûrâ'a ta'udduhu al-Yahûdu îidân, Qâla An-Nabiyyu s.a.w: Fashawmûhu antum.*
> Artinya: "Abu Musa berkata, Hari Assyura' dijadikan hari raya orang Yahudi, maka Nabi Muhammad bersabda: "Berpuasalah kalian!" (H.R. Bukhari dan Muslim).[36]

Nama Arab untuk hari *Assyura'* berasal dari kata Ibrani *'assyor* (sepuluh) dan bahasa Aramaik: *Asyura.* seperti disebut dalam Imamat 23:27 demikian: *Ak be 'assyor la hodes ha syebi'i hazzeh yom ha kiffurim.* Artinya: "Tetapi pada tanggal sepuluh *('assyor)* bulan yang ketujuh itu ada hari penebusan". Dan pada saat itu, mereka harus mela-kukan *tsom* (puasa) dan mempersembahkan kurban untuk penebusan. Juga, menurut riwayat, umat Islam diwajibkan puasa pada hari Assyura', sebelum kemudian puasa Ramadan diwajibkan atas mereka.

Dan apabila tahun baru Yahudi (*Rosy ha-Syanah*) dihitung mulai bulan ketujuh, yaitu Tisyri, maka dalam sistem kalender Islam disebut *Muharam* ("yang disucikan") sebagai bulan pertama. Begitu juga, bila pada tanggal 10 Tisyri orang Yahudi mera-yakan kurban *Yom Kippur*, maka pada tanggal 10 Dzulhijjah orang Islam merayakan kurban *'Id al-Adhha*. Nama bulan ini juga sering dieja orang Arab, Dzulhajjah yang artinya "sekali haji". Jadi penamaan bulan ini memang pada mulanya terkait dengan ibadah haji.[37]

Kutipan hadis Bukhari dan Muslim yang lain, misalnya seperti diriwayatkan Ibn Umar r.a. bahwa orang-orang jahiliyah biasa puasa di hari Assyura' (*Kâna Assyura' yashumuhu ahl al-Jahiliyyah*),[38] menunjukkan bahwa pengaruh Yahudi sudah meresapi adat Jahiliyah pra-Islam. "Kebanyakan orang-orang Arab", tulis Hasbi Ash Shiddiqiey, "hidup berdampingan dengan bangsa Yahudi dan mengetahui *hisab* (penanggalan) orang Yahudi. Mereka mengambil pemanjangan atau penangguhan waktu dari orang-orang Yahudi itu. Namun mereka tidak mengambilnya secara murni".[39]

Dari keterangan ini, kita dapat menjelaskan asal-usul penanggalan Hijriah, khususnya tentang meresapnya pengaruh hari-hari raya keagamaan Yahudi. Setelah puasa Ramadan menggantikan puasa Assyura', kendati penanggalan sudah disesuaikan dengan turunnya Al-Qur'an, tetapi Hari Raya 'Idul Fitri masih menunjukkan kedekatannya dengan makna *Yom Kippur* Yahudi. Salah satu dimensi teologis yang menonjol dalam *Yom Kippur,* adalah penebusan dosa, seperti ditunjukkan dalam doa pengampunan: …*'al Hetea sehatanu le Fanekha be Zilezul Horim Umorim*. Artinya: "…bagi dosa kami di hadapanMu, yang ditunjukkan sikap tidak hormat untuk para pendahulu dan orang-orang yang takut padaMu.[40]

Juga, diriwayatkan oleh Hasyim dari Hafsah dari Ummu 'Athiyyah, sabda Nabi Muhammad agar setiap muslim pada hari setiap hari raya: *Fa yukabbirna bitakbîrim wa yad'ûna bi du'â-ihim yajûrna barakatu dzalika al-yawmi wa thuhratahu*. Artinya; "Hendaknya mengucapkan takbiran dengan mengikuti takbir orang banyak dan berdoa pula bersama-sama mereka, untuk mengharapkan keberkahan hari itu serta kesuciannya, sebab yang hadir itu akan disucikan Allah dari segala dosa.[41]

Pada hari raya Idul Fitri itu, wajib dibayar Zakat Fitrah dengan prosentase tertentu dan dibagikan kepada orang-orang miskin dan

orang-orang lain yang berhak. Dalam Imamat 14:22-29, persembahan persepuluhan wajib diberikan ke Bait Allah, dan secara periodik harus diserahkan pula kepada "orang-orang asing, yatim, dan janda". Sedangkan tentang kurban binatang, menjadi peringatan secara khusus pada hari raya *'Id al-Adhha*. Secara khusus tema kurban putra Ibrahim (*'Aqedah*) diangkat, tetapi dengan membuang tafsiran-tafsiran mesianis yang lazim, baik di kalangan Yahudi maupun Kristen.

Makna Kurban: Perbedaan Penafsiran dalam Yahudi, Kristen, dan Islam

Diakui, memang ada "batu sandungan" bagi orang Yahudi maupun Islam dalam memahami makna kurban dan penebusan dalam iman Kristen. Bagi umat Yahudi, persoalannya lebih pada soal interpretasi. Bersumber dari Perjanjian Lama yang sama, malahan juga dari latar belakang ritus-ritus yang sama, ditafsirkan secara berbeda. Konkretnya, penafsiran yang berbeda mengenai penggenapan dari janji-janji dalam Kitab Suci dan harapan-harapan mesianis yang sama. Orang Kristen memandang bahwa Yesus adalah pemenuhan segala harapan mesianik itu, sedangkan orang Yahudi masih menantikan Sang Mesiah yang akan datang.

Sedangkan dalam Islam masalahnya bukan sekadar sumber tekstual kitab suci yang berbeda, tetapi juga seluruh ritus-ritus Islam sekali terkait secara tidak langsung dengan Yahudi dan Kristen, ide-ide pokok dari ritus-ritus itu sudah direinterpretasikan secara Islami. Seperti tampak dalam ritus-ritus mengenai kurban, Islam hanya mempertahankan kerangka ritualnya dan menolak tafsiran mesianisnya. Karena itu pula, berbeda dengan *'Aqedah* Yahudi yang punya makna sakramental, *'Id al-Adha* dalam Islam bersifat memorial saja, yaitu memperingati ujian iman Ibrahim untuk mengorbankan putranya.

Selanjutnya, walaupun tafsiran-tafsiran Kristen tentang Perjanjian Lama tidak begitu saja diterima oleh orang Yahudi, tidak sulit membuktikan bahwa seluruh bangunan doktrin Kristiani didirikan di atas pondasi ritual yang sama. Gereja mula-mula, yaitu paradosis atau tradisi rasuli yang akhirnya melahirkan dokumen-dokumen Perjanjian Baru, mencatat peristiwa Yesus dan karya-karya-Nya yang menjadi final di dalam kebangkitan-Nya dari antara orang mati, dan

kenaikan-Nya ke surga "duduk di sebelah kanan Bapa" dengan menempatkannya pada kerangka tema-tema Perjanjian Lama. Jadi, seluruh tema-tema itu menjadi *terjelaskan* hakikat yang sebenarnya dengan kedatangan Sang Mesias, dan makna *'aliyah* ke Yerussalem dirohanikan dan perayaan-perayaannya (*Hagigah*) pun disublimasikan.

Demikianlah seluruh tema Perjanjian Lama diambil alih. Misalnya, *hag Pesah* bukan lagi sekadar pembebasan jasmaniah dari perbudakan Firaun atas *Bene Yisra'el* (Bani Israel), tetapi terutama pembebasan rohani *Bene Adam* (anak-anak Manusia) dari perbudakan dosa oleh kuasa kebangkitan Sang Firman yang menjadi Manusia (Yohanes 4:24; 1 Korintus 5:7). *Hag Syavu'ot* (Pentakosta) juga bukan sekadar penuaian gandum, tapi turunnya Roh Kudus terhitung 50 hari setelah Paskah Kristus, menandai berdirinya jemaah Kristen sebagai "Israel Baru". Demikian juga, kita hanya bisa membaca sabda-sabda Yesus secara lebih jelas, apabila kita mengerti konteks perayaan-perayaan Yahudi itu.

Yesus pun "Naik Haji" ke Yerussalem: Makna dan Penggenapan Keselamatan Allah

Dalam Injil Yohanes 7 dikisahkan bahwa Yesus turut merayakan *Hag ha Sukot* (Perayaan Pondok Daun) di Baitul Maqdis. Pada hari terakhir perayaan itu (*Syemini Asyeret*), Yesus berseru: "Barang siapa haus, baiklah ia datang kepada-Ku dan minum". Ucapan ini diucapkan Yesus dalam konteks ritual *nisuh hamma-yim* (pencurahan air), yang memperingati mujizat Meriba.[42] Doa pada saat pencurahan air ini: "Kiranya Allah mengirimkan Roh-Nya kepada kita sekarang". "Mengapa dinamai *Nisuh ha Mayim?* (pencurahan air) ", demikian Talmud Yahudi. "Sebab telah dicurahkan Roh Kudus-Nya, seperti yang dilambangkan dalam Yesaya 12:3 bahwa: "Kamu akan menimba dengan kegirangan dari mata air keselamatan".[43]

Jadi, keterangan Injil di atas cocok dengan tafsiran Yahudi yang lazim pada zaman Yesus, "bahwa yang dimaksudkannya di sini ialah Roh itu belum datang, sebab Yesus belum dimuliakan" (Yohanes 7:39). Menurut nubuat Nabi Yesaya, karya Sang Mesiah akan disempurnakan oleh Roh Allah sendiri (Yesaya 11:2). Jadi, tatkala para *hujjaj* (jamaah Hajji) Yahudi berebut untuk mendapat cipratan air dari imam besar, sebagai lambang akan dicurahkan-Nya Roh

Allah, Kristus langsung menunjukkan siapakah Diri-Nya.

Mengapa mereka yang haus itu harus datang kepada Yesus dan minum dari-Nya? Karena Yesus adalah Sang Mesiah sendiri, yang dalam Nama-Nya Roh Allah itu diutus ke dunia. "Tetapi Penghibur", kata Yesus kepada murid-murid-Nya, "yaitu Roh Kudus, yang akan diutus oleh Bapa dalam Nama-Ku" (Yohanes 14:26). Demikian juga dari latar belakang yang sama, khususnya dari upacara *Yom Kippur*, kita dapat mengerti alam pikiran yang melatarbelakangi ide "penebusan dosa" (*kaffarat*) dalam Perjanjian Baru. Memang latar belakang lain, soal "denda tebusan" (Yunani: *lutron*) juga berperan. Tetapi latar belakang Yahudilah yang lebih berperan langsung.

Dalam hukum Yahudi ditentukan, apabila seekor lembu menanduk orang sampai mati, lembu itu harus dirajam sampai mati dan pemiliknya bebas. Tetapi apabila pemiliknya sudah sering diperingatkan tentang bahayanya lembu itu tetapi tidak menjaganya, apabila lembu itu menanduk orang sampai mati lagi, maka bukan hanya lembunya, melainkan pemiliknya juga harus dihukum mati. Ia bisa dibebaskan dengan cara membayar uang tebusan (*kofer*) sebagai ganti (tebusan) nyawanya (Keluaran 21:28-30).

Inti dari ketentuan ini adalah hukum balasan setimpal yang adil, tapi lebih dari itu adalah ditekankan pengampunan (Keluaran 21:23-27; Immamat 19:17-18). Azas pembalasan setimpal itu (Arab: *Qishash*) disebutkan Taurat: *We natattah nefes tahat nefes, 'ayin tahat' ayin syen tahat shen*. Artinya: "Dan engkau harus memberikan nyawa ganti nyawa, mata ganti mata, gigi ganti gigi" (Keluaran 21:23-24). Tetapi pada saat yang sama ditekankan supaya berdasarkan kasih, setiap orang tidak menuntut balas (Imamat 19:17-18). Azas tersebut hampir secara harfiah diterima dalam sistem hukum Islam, seperti disebut dalam Q. al-Maidah/5:45 demikian:

> *Wa katabnâ 'alaihim fîha annan nafsa bi an-nafsi, wa al-'aina bi al- 'aini, wa al-anfa bi al-anfi, wa al-udzuna bi al-udzuni, wassina bi ssini, wa al-jurûha qishâsh faman tashsddaqa bihi fahuwa kaffâratulahu.*
>
> Artinya: "Dan telah Kami tetapkan kepada mereka dalam Taurat bahwa nyawa dibalas nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka pun dibalas dengan setimpal. Namun barang siapa rela melepaskan

hak balasnya, maka perbuatan itu menjadi *kaffarat* (penebus dosa) dosa baginya".

Mengenai perbuatan tidak sengaja yang menyebabkan kematian, seperti pada kasus lembu yang menanduk mati tersebut, pada pokoknya ada kewajiban memberikan tebusan (Ibrani: *kofer,* Arab: *kaffarat*). Sistem *kaffarat* ini sangat lazim juga dikenal bahkan cukup berkembang dalam fikih Islam. Misalnya, mengenai *kaffarat* membunuh secara tak sengaja orang Islam ialah memerdekakan hamba mukmin, atau berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai tanda pertobatan kepada Allah (Q.s. an-Nisa' 4:92).

Di dalam bidang ibadah, orang yang melanggar larangan ber-*jima'* (bersetubuh) suami isteri di bulan suci Ramadan, *kaffarat*-nya ialah puasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan 60 orang miskin.[44] Dalam Yudaisme zaman Alkitab,[45] selain dikenal ide penebusan dalam sistem hukum mereka, secara khusus cukup berkembang pula dalam pandangan teologisnya. Karena itu dikenal perayaan khusus untuk penebusan, *Yom Kippur* (hari penebusan dosa) yang terkait dengan adanya kurban darah. Alasannya, karena nyawa makhluk ada dalam darahnya, karena itu darah mengadakan penebusan dengan perantaraan makhluk hidup (Imamat 17:11). Bahkan, Tuhan *(YAHWEH)* sendiri disebut Sang Penebus dalam Taurat, Mazmur (Zabur) dan Nabi-nabi (Ulangan 7:8; 24:18; Mazmur 107:2; Yesaya 48:20).

Perlu dicatat di sini, Islam juga mengenal sistem penebusan dalam hukumnya, tetapi tidak mengembangkannya dalam teologinya. Jadi, ide *kaffarat* dalam hukum Islam ini mestinya dapat menjembatani doktrin Kristen tentang penebusan. Dalam hukum Yahudi maupun Islam tersebut, pembayaran suatu harga untuk pembebasan adalah hak azasi yang didasarkan atas prinsip keadilan. Karena itu, berangkat dari segi antro-pologis bahwa kealpaan, kelalaian dan kesalahan itu bukan sekadar bersifat kasuistik melainkan berakar dari sifat kodrati manusia, maka sangat logis dan rasional apabila ide *kaffarat* bukan hanya diterapkan di dalam bidang hukum, tetapi juga menjadi tema sentral dalam teologi Kristen.

Catatan Penutup

Oleh karena itu pula, yang disebut doktrin Kejatuhan (*Doctrine of Fall*) menjadi "titik pancang teologi Kristen". Berangkat dari

kenyataan bahwa kelemahan itu *inherent* selalu melekat pada kodrat manusia, konsep penebusan ini begitu bermanfaat, bahkan menjadi satu-satunya jalan keluar yang paling logis. Dalam gereja mula-mula, tentu saja perumusannya antara lain tidak lepas dari metafor-metafor yuridis tersebut. Orang berdosa adalah budak dari dosa (Yohanes 8:34), secara kodrati manusia "bersifat daging, terjual di bawah kuasa dosa" (Roma 7:14).

Dari sudut pandang yuridis, Taurat Musa menentukan bahwa orang berdosa harus mati. Karena itu harus ada *kaffarat* sebagai harga yang harus dibayar untuk hak hidup yang sebenarnya sudah tidak ada, yang bagi iman Kristen seluruhnya telah menjadi final sudah kurban agung Kristus, sekali untuk selama-lamanya (Ibrani 10: 12). Sekadar perbandingan, antropologi Qur'ani sebenarnya lebih sehat memotret kondisi dan tabiat kodrati manusia, ketimbang sadurannya dalam buku-buku polemik Islam-Kristen.

Al-Qur'an mengakui manusia diciptakan lemah (Q. al-Nisa'/ 4:28, *Wa khuliqa al-insanu dhaifân*), dan seperti diakui St. Paulus bahwa ada suatu rangsangan dalam jiwa manusia yang cenderung berbuat kejahatan (Roma 7:21), Al-Qur'an menyaksikan: *Inna an-nafsa laammâratun bissu'i*. Artinya: "Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan"(Q. Yusuf/12:53). Menurut Nurcholish Madjid, Islam juga mengakui adanya kejatuhan (Arab: *Hubuth*) Adam dari surga, namun tidak menjadikan pangkal pokok dalam sistem teologinya.[46] Dari sistem hukumnya yang mengenal konsep tebusan dan dari antropologinya yang mengakui kelemahan sebagai sifat kodrati yang inheren melekat pada manusia, kiranya dapat dijadikan *meeting point* dalam trialog teologis, khususnya mengenai ide kurban dan penebusan, dalam agama-agama rumpun Ibrahim (*the Abrahamaic Religions*). []

Catatan:

1 Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Lahore: al-Biruni, 1977), p. 100. cf. H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden-London: E.J. Wensinck). Selanjutnya disingkat EI (S), judul artikel dan penulis. Dalam bahasa Ibrani modern, disamakan "*ḫajj*" yang diterapkan untuk Islam dengan "*Ḫag*" yang diterapkan untuk perayaan agama Yahudi. Lihat: Shimon Zilberman, *The Up To Date English-Hebrew–Hebrew-English Dictionary* (Jerusalem: Zilberman, 1995), hlm. 84. Juga, Yousif Bishara –

Richard A'thamneh, *Al-Qâmûs al-Syakhshî 'Ibrî-'Ibrî-Arabî* (Jerusalem: Dâr al-Huda li an-Nasyir, 2007), hlm. 237.

2 Lihat: 1 Yohanes 2:18 teks Peshitta: *"…wa aik middem dshmi'attôn d'attâ Mashihâ Daggala"* (dan seperti yang telah kamu dengar, bahwa *Al-MasîhAd-Dajjal* akan datang), dan cf. Alkitab bahasa Arab: *"…sami'tum anna Masîhân dajjalân sayaji'u"*. Qyamâ Hadatta – Ha B'rit ha Hadashah: The New Covenant Aramaic Peshitta Text with Hebrew Translation (Jerusalem: The Aramaic Scriptures Research Society in Israel and The Bible Society., 1986), hlm. 215. Alkitab terjemahan Arab, lihat: *Al-Kitâb al-Muqaddas* (Beirut: Dâr Al-Kitâb al-Muqaddas fî asy-Syarq al-Ausath, 1992). Juga: Abûna Bulus Al-Faghalî – Anthon 'Aukar, *Al-'Ahd al-Qadîm Tarjamah Bayna as-Suthûr 'Ibrî-'Arabî* (Lubnan: Al-Jâmi'ah al-Anthûniyyah, 2007).

3 *Sefer Tehilim: The Book of Psalms Hebrew-English* (Tel Aviv: "Sinai" Publishing House, 1993).

4 *Ibid*, hlm. 251-252. "Terjemahan liturgis" Yahudi ini dipilih karena secara harfiah lebih mendekati konteks perayaan yang melatarbelakangi teks yang dikutip.

5 H.M. Noor Matdawam, *Ibadah Hajji dan Umrah* (Yogyakarta: CV. Bina Usaha, 1993), hlm.46-47. Lihat juga: M. Hasbi Ash-Shiddiqieqy, *Pedoman Haji* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 86.

6 Kata *al-Haram* ("yang dilarang") pada nama *Masjid al-Haram*, di Mekkah, menekankan bahwa tempat suci ini terlarang dimasuki oleh orang-orang non-Muslim, seperti Ruang Maha-kudus (Ibrani: *Devir*) pada *Haekal* (Bait Allah) di Yerussalem yang tidak boleh dimasuki kecuali oleh imam-imam Yahudi. Orang-orang Yahudi disediakan tempat di Ruangan Kudus, sedangkan orang-orang non-Yahudi (*goyim*) juga disendirikan tempatnya di pelataran Bait Allah.

7 EI (S), h.638, article *"Yahud (i)"* (H. Speyer)

8 Yohanes 4:24, teks Aramaik Peshitta.

9 Makna *hajj* secara lughat (bahasa) "menyegaja sesuatu" (*al-Qashdu*), sedangkan secara syara' berarti "sengaja mengunjungi Bait al-Haram untuk beribadah" (*qashdu al-Baiti al-Harâmi li nusuki)*. Syeikh Muhammad bin Qasim Al-Ghazziy, *Fathu al-Qarîb al-Mujîb* (Surabaya: Penerbit "Tiga Dua", 1993), hlm. 284.

10 Sampai sekarang orang Yahudi memiliki *Mazor Rabah* (doa-doa besar), yaitu kumpulan doa-doa dari 3 perjalanan suci itu: *Mahzor ha-Mefoar Regalim* (Tel Aviv: Far, tanpa tahun). Dari ketiga *Hag* itu, Paskahlah yang paling menonjol. Kata Ibrani *"Pesah"*, artinya "dilalui" (Inggris: "passover"). Latar belakangnya: pada waktu anak-anak sulung Mesir dibunuh, pintu-pintu orang Israel yang sudah ditandai percikan darah penebusan "dilewati". Dalam Perjanjian Baru, dengan kebangkitan Yesus dari kematian, setiap orang yang percaya kepada-Nya dan mengikuti Jalan-Nya "dilewati" (*pesah)* oleh kebinasaan kekal (Yohanes 3:16). Inilah "makna teologis" baru mengenai Paskah dalam perspektif Kristiani.

11 Rabbi Nosson Scherman – Meir Zlotowitz (ed.), "Traktat Mo'ed Khatan" dalam *The Mishnah*. Seder Mo'ed, Vol. IV (New York: Mesorah Punlications, Ltd., 1979), hlm. 11-13.

12 Robert Young, *Analitical Concordance to The Bible* (Michigan: W. M. Berdamans Publi-shing Company, 1991), hlm. 339.

13 Jeffrey, *Op. Cit,* hlm. 218

14 Sekadar contoh, kita bisa bandingkan ucapan Natal dalam bahasa Ibrani dan bahasa Arab yang banyak kita jumpai di kartu-kartu ucapan di Palestina : *Mo'ed le-Simcha wa Rosh Ha-Sanah* (Ibrani), *'Id al-Milad Sa'idah wa Sanah Jadidah* (Arab). Artinya : "Selamat Natal dan Tahun Baru".

15 Reuven Firestone, *Journeys in Islamic Exegesis* (New York: State University of

New York Press, 1990), hlm. 218.

16 *Ibid,* hlm.94

17 Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Makkah: Khadim al Haramain asy Syarifain, Fadh ibn 'Abd al 'Aziz al Saud, 1992), hlm. 33.

18 EI (S), hlm. 639, Article "Yahud (i)" (H. Speyer).

19 H.M. Noor, *Op. Cit.,* hlm. 62

20 *Ibid.*

21 *Ibid,* hlm. 68-76. Lihat juga: Imam Abu Hamid al Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Dîn,* Juz III, "Kitâb Asrâr al-Hajj" (Beirut: Dâr al-Fikr, tanpa tahun), hlm. 53-54.

22 O. Hashem, *Berhaji Mengikuti Jalur Para Nabi* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 88.

23 Mitch and Zhava Glaser, *The Fall Feast of Israel* (Chichago: Moddy Press, 1987), hlm. 177-178.

24 Syeikh Muhammad bin Qasim al-Ghazziy, *Op. Cit,* hlm. 288-289.

25 Risto Santala, *The Messiah in the Old Testament in the Light of Rabbinical Writings* (Jerusalem: Keren Ahvah Meshihit, 1992), hlm. 98-101.

26 R.C. Musaph-Andriesse, *Sastra Para Rabi setelah Taurat* Alih bahasa: Henk ten Napel (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), lm. 35-36.

27 Gregorius Yuhanna Ibrâhîm (ed.), *Rafîq al Mu'min Khidmat al-Quddas wa al Tarânîm al-Ruhaniyyah al-Raha; Dâr Mârdin,* 1996, hlm. 31.

28 *Ibid*, hlm. 31-32.

29 Bandingkan: Kisah '*Aqedah* ini dalam komentar Torah edisi sinagoga Yahudi, *Hamesy homasi Thorah* (Yerussalem: Mesorah), 1991, hlm. 46-47. Dalam perayaan Tahun Baru Yahudi (*rosh hashanah*), kisah '*Aqedah* ini (The Binding of Isaac) diperingati dalam suatu liturgi khusus, seperti yang akhirnya dilanjutkan dengan *'Id al-Adha* dalam Islam, Mitch and Zhava Glaser, *Op. Cit.,* pp. 65-74.

30 Riwayat yang menyebut Ismail, berasal dari Abu Hurairah dan Abu ath-Thufail 'Amr bin Wailah. Dari para tabi'in yang memegang pendapat ini: Said bin Musayyab, asy-Sya'bi, Yusuf bin Mihran, Mujahid, Rabi' bin Anas, Muhammad ibn Ka'ab al-Quradzi, al-Qaibi dan al Qamah. Cf. Reuven Firestone, *Op. Cit.,* hlm. 135-151. Cf. Hamka, *Tafsir al Azhar,* Jazz XXIII (Surabaya: Pustaka Islam, 1985), hlm.174-173

31 A. Th. Philips (ed.), *Sefer Tefilah ma Kol Ha Sanah* (New York: Hebrew Publishing Company, tanpa tahun), hlm. 24-25.

32 Menurut al-Qurthubi, 'Abbas ibn 'Abdul Muthalib dan ibn 'Abbas, Ishak yang nyaris dikurbankan. Diriwayatkan, ketika orang bertanya kepada Ibn Mas'ud, "Siapakah orang mulia, anak orang mulia, anak mulia?". Jawabnya, dialah Yusuf bin Ya'kub bin Ishaq, *Dzabuhullah* (sembelihan Allah), ibn Ibrahim, Khalil Allah." Para tabi'in yang mendukung Ishak: Al-Qamah, Asy Sya'biy, Mujahid, Sa'id ibn Jubair, Ka'ab al Ahbar, Qatadah, Masruq, 'Ikramah, Al-Qasim bin Abi Bazzah, 'Athaak, Muqatil, Abdurrahman ibn Abdullah, Az-Zuhri, as Sudi, 'Abdullah ibn Abil Hudzail, dan Imam Malik ibn Anas. Bahkan dirawikan pula 'Ali ibn Abi Thalib, Umar ibn Khathaab, 'Abdullah bin 'Umar, demikianlah tujuh sahabat utama Muhammad mendukung riwayat Ishaq. Julukan *dzabihullah* (sembelihan Allah) bagi Ishaq sudah dikenal dalam syair as Samaw'al, *Ayyam al-'Arab* dari Genizah Kairo, sebelum zaman Islam. Lih. Gordon D. Newby, *A History of The Jews of Arabia* (South Carolina, Colombia: University of South Carolina Press, 1988), hlm. 56, 139.

33 Menurut keterangan Buya Hamka, ath-Thabari sebagai ahli tafsir tertua menguatkan Ishaq, tetapi Ibn Katsir termasuk ahli tafsir yang membatalkan pendapat itu dan menguatkan Ismail (Hamka, *Tafsir Al-Azhar.* Juz XXIII. Surabaya: Pustaka Islam, 1985, hlm. 178). Mengenai riwayat-riwayat yang

mendukung Ismail, antara lain: Abu Hurairah, Abu Ath-Thufail, dan 'Amr bin Wa'ilah. Para tabi'in yang menganut "teori Ismail", antara lain: Sa'id ibn Musayyab, Asy-Sya'bi, Yusuf ibn Mahram, Mujadid, Rani' ibn Anas, Muhammad ibn Ka'b al-Quradzi, Al-Qa'ibi dan Al-Qamah. Dukungan atas riwayat Ismail, antara lain dikuatkan oleh sabda Nabi Muhammad: "Aku adalah putra dari dua orang yang nyaris disembelih" *(Ibu adz-Dzabihaini)*. Maksudnya, Nabi Muhammad adalah putra (turunan) Ismail dan putra Abdullah, yang nyaris dikurbankan oleh Abdul Muthalib, tetapi kemudian ditebus dengan 100 onta. Lihat: Imam Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an Al-Adzim,* Jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 22-23.

34 Mittch and Zhawa Glaser, *Op. Cit.,* hlm. 71.

35 Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *Al-Lu'lu wal Marjan*. Alih Bahasa H. Salim Bahresy (Surabaya: PT. Bina Ilmu, tanpa tahun), hlm. 364.

36 M. Hasbi ash-Shiddieqiy, *Pedoman Haji* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1994), hlm. 30

37 Muhammad Fuad, *Op. Cit.,* hlm. 363.

38 M. Hasbi ash-Shiddiqiey, *Loc. Cit.*

39 Philip Goodman, *The Yom Kippur Anthology* (Philadelphia: Jewish Society of America, 1971), hlm.129.

40 M. Hasbi ash Shidieqiy, *Op. Cit.,* hlm. 28.

41 Imam al-Bukhari, *Shahih Bukhari.* Alih Bahasa: Mohamad Abdai Rathomy, Jilid III (Surabaya: al-Asriyah, 1981), hlm. 73

42 Ritual *Nisuh ha Mayim* (Pencurahan Air) sangat lazim pada perayaan Pondok Daun zaman Yesus. Ritual ini diselenggarakan untuk memperingati mukjizat Nabi Musa yang tercatat dalam Keluaran 17:1-7, cf. Alan Wallerstedt (ed.), *The Orthodox Study Bible* (Nashville, Tennesse: Thomas Nelson Publisher, 1993), hlm.232.

43 Mitch and Zhava Glaser, *Op. Cit,* hlm. 176.

44 Muhammad Fuad, *Op. Cit.,* h.356.

45 Perkembangan Yudaisme belakangan, khususnya setelah kehancuran Bait Allah tahun 70 Masehi mulai menghilangkan kurban sembelihan, mengakibatkan teolog-teolog Yahudi kini mengecilkan arti dosa. Memang benar manusia dilahirkan dalam "kondisi yang dirangsang dosa" (*yetser ha Ra'),* tetapi hal itu diimbangi oleh "keinsafan batin yang baik" *(yetser ha Tov)* sama bobotnya, yang apabila ditopang oleh penelitian Taurat akan lebih unggul. Tekanan pada Taurat makin berlebih-lebihan sebagai reaksi dari semakin pesatnya perkembangan kekristenan, sehingga pada akhir abad pertama mulai tafsir-tafsir yang menghubungkan *Hag ha Syavuot* (Perayaan Pantekosta) sebagai turunnya 10 Hukum Musa di Gunung Sinai.

46 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), hlm.171-172.

PANDANGAN BUDDHAYANA DAN DJOHAN EFFENDI

• *Sudhamek AWS*

DEWASA INI MANUSIA MODERN SEMAKIN DISIBUKKAN DENGAN BERBAGAI persoalan agama. Agama diajarkan bukan lagi untuk tujuan *self transformation* (bagi umatnya) melainkan umat adalah untuk agama. Agama (atau ajaran dari suatu sekte dari suatu agama) bahkan menjadi sesuatu yang dikeramatkan sehingga harus dibela mati-matian tanpa syarat. Ironisnya semua itu dilakukan karena setiap pemeluk agama (atau sekte-sekte dalam satu agama) mengklaim bahwa ajaran agama atau sektenya yang paling benar dan sekaligus memandang bahwa ajaran agama atau sekte lain salah. Pada tataran ini agama justru bukan suatu lembaga untuk memecahkan masalah kehidupan manusia tetapi malah menjadi sumber masalah dalam kehidupan antar umat beragama.[1]

Dalam kesempatan ini kita perlu *back to basic*. Artinya mari kita lihat kembali pengertian agama secara etimologis. Penafsiran etimologis itu adalah sesuatu yang mendasar tapi seringkali masih relevan, utamanya dalam konteks isu keagamaan dewasa ini.

Sebagai umat agama, khususnya umat Buddha, adalah relevan untuk merenungkan kembali pengertian historis atau etimologis dari kata "agama" itu sendiri. Menurut The Agama Encyclopaedia, dikatakan bahwa *Agama is a Sanskrit word that literally means: A well structured and traditionally communicated "wisdom". It generally refers to an ancient tradition, dealing with worship and the philosophical, psychological, ritualistic and behavioral aspects thereof, which has come down to us by word of mouth as well as through written texts*.[2]

Jadi kata kunci dari agama adalah "*wisdom*" (kebijaksanaan). Artinya agama itu diajarkan agar kebijaksanaan pemeluknya

berkembang. Dengan kata lain agama itu lebih merupakan dimensi internal untuk terjadinya *self transformation* bukannya justru menekankan pada aspek eksternal seperti misalnya bahwa beragama adalah lebih untuk mengagungkan dan membela Tuhan. Sebagai umat Buddha yang terpenting adalah bagaimana kita memahami ajaran Buddha (Dharma) dengan benar dan kemudian mempraktik-kannya karena agama Buddha adalah agama praktik. Artinya sebuah praktik agar ajaran tersebut tidak hanya dipahami secara intelektual melainkan untuk berwujud menjadi perubahan di dalam kesadaran kita. Dengan berkembangnya kesadaran kita menjadi sebuah kesadaran agung, maka di situlah terjadi *self transformation*. Pada saat kesadaran agung berhasil diwujudkan secara permanen maka pencerahan tercapai sehingga dengan demikian peran agama (Buddha) sesungguhnya telah selesai.

Itulah hakikat agama menurut pandangan saya, yang tentu saja tidak harus dianggap yang paling benar sendiri. Namun apabila kita tidak menganggap bahwa pandangan di atas sama sekali salah, maka perlu direnungkan kembali: Apakah tujuan utama beragama sesungguhnya telah mengalami penyimpangan (atau disimpangkan) secara fundamental sehingga dimensinya terbalik-balik? Dari dimensi internal menjadi eksternal, dari *inward deep looking* menjadi *outward shallow looking*.

Sebagai umat Buddha yang baik tentu kita mempunyai ke-wajiban untuk menjawab *reflective question* di atas dengan semakin mendalami esensi ajaran agama kita sehingga tujuan ajaran agama (Buddha) dapat dipahami dengan benar agar tidak terbalik-balik pandangannya (pandangan yang keliru atau pali: *Sakkaya-Ditthi*) seperti di atas.

Esensi Ajaran Buddha

Pengetahuan yang dimiliki oleh Buddha Gautama adalah maha luas dan mendalam ibarat ”jumlah daun” di hutan belantara.[3] Namun untuk membantu muridnya agar bisa mencapai pencerahan tertinggi, Beliau cukup memilih beberapa ”helai daun” saja yang relevan untuk masing-masing orang. Walaupun hanya beberapa ”helai daun”, itupun masih sangat luas dan mendalam. Oleh sebab itulah ajaran Buddha Gautama dapat ditafsirkan dengan pernyataan yang berbeda-beda oleh para pengikutnya sesuai dengan kecerdasan spiritual tiap orang.

Biku Assaji (Asvajit) adalah salah satu mantan teman sepertapaan Siddharta Gautama. Ia kemudian menjadi salah satu dari lima murid pertama dan utama Buddha Gautama. Ketika Sariputra muda (yang kemudian menjadi salah satu murid paling terkemuka dari Buddha Gautama) bertanya pada Biku Assaji, seniornya, apa sesungguhnya esensi ajaran Buddha, Biku Assaji menjawab, ”Segala sesuatu timbul karena sebab, tentang itu Tathagata telah menjelaskan sebabnya, begitu pula tentang mengakhirinya, itulah ajaran Pertapa Agung.”[4] Itulah ajaran tentang Hukum Kesalingtergantungan (*The law of Interdependency*).

Esensi bahwa hidup ini bersifat interdependensi itu kemudian juga diajarkan secara luas boleh Biksu Thich Nhat Hanh dengan sebutan *Interbeing* atau *Inter-are* (dalam bahasa Vietnam, *Tiep Hien*, yang sekarang bahkan menjadi sebuah ordo tersendiri yang berkembang pesat baik di Eropa Barat, Amerika Serikat, maupun Asia). *Interbeing* adalah sebuah istilah asing yang sampai hari ini masih belum secara resmi dimasukkan ke dalam kamus bahasa Inggris.

”Tiep” merupakan istilah dalam bahasa Vietnam yang secara etimologi berarti:

1. Bersentuhan (*being in touch with*): bersentuhan dengan diri sendiri (melalui meditasi) dan juga bersentuhan dengan Buddha dan Bodhisatwa (sumber cinta kasih dan kebijaksanaan); dan atau
2. Meneruskan (*continuing*) agar membuat sesuatu bisa bertahan lama: artinya kasih sayang yang telah diajarkan oleh Bodhisatwa itu harus kita langgengkan sehingga kehadirannya tidak kadang-kala.

Adapun ”Hien” itu berarti:

1. Saat ini dan di sini (*here and now*): kita harus bisa hidup di sini dan saat ini sehingga kita bisa mengalami kedamaian (*peace*). Manusia modern itu praktis tidak pernah atau jarang sekali hidup di sini dan saat ini. Artinya antara pikiran dan tubuhnya tidak menjadi satu. Padahal pikiran yang melayang-layang ke masa lalu dan masa depan itulah sumber penderitaan;
2. Mewujudkan (*realizing*): membuat nyata, realisasi cinta dan pengertian. Jadi dalam mempelajari ajaran sebuah agama itu tidak hanya berhenti pada konsep dan kata-kata semata. Praktik dan perbuatan sehingga terjadi *self transformation* adalah yang terpenting.[5]

Ordo *Interbeing* ini lahir dengan latar belakang dan dimulai pada masa perang Vietnam (1959–1975). Pada masa perang itu terjadi banyak pengeboman yang dilakukan oleh tentara Amerika Serikat secara membabi buta sehingga jatuh ke tempat pemukiman penduduk sipil. Banyak korban sipil baik anak-anak maupun wanita yang membutuhkan pertolongan. Dalam situasi itulah para biksu monastik berada dalam keraguan. Apakah mereka hanya tetap tinggal dan berpangku tangan di dalam wihara dan meneruskan meditasi mereka, atau mereka harus meninggalkan wiharanya untuk menolong korban perang tersebut. Dalam situasi itu seorang biksu muda bernama Thich Nhat Hanh menawarkan sebuah jalan keluar: mengapa kita tidak keluar menolong para korban perang sambil tetap bermeditasi? Tawaran ini disambut dengan baik. Akhirnya para biksu tersebut keluar dari wiharanya untuk menolong para korban perang sambil tetap bermeditasi. Inilah riwayat lahirnya *Engaged Buddhism* yang dewasa ini menjadi sebuah *trend* baru di mana kehidupan sehari-hari (apapun profesi atau pekerjaan kita) tidak harus dipisahkan dari kehidupan spiritual. Sebuah pandangan yang hanya bisa dilahirkan apabila manusia dibebaskan dari pandangan dualisme.

Engaged Buddhism tentu saja bukan ajaran baru dalam agama Buddha. Pada intinya gerakan ini beranjak dari pendekatan Mahayana yang mengikuti jejak para Bodhisatwa (calon Buddha) yang selalu ingin menolong dan menyelamatkan makhluk hidup yang berada dalam bahaya atau penderitaan. Hanya saja *Engaged Buddhism* lahir secara kontekstual dan kemudian diajarkan dengan cara yang relevan, praktis, dan mudah diikuti sehingga berkembang secara pesat di berbagai benua. Gerakan ini kemudian juga menjadi bersifat *trans religion* karena sudah tidak lagi dibungkus dengan label suatu agama, melainkan dibungkus dengan pendekatan-pendekatan kemanusiaan, psikologis, filosofis dan sosial kultural sehingga menerobos sekat-sekat religius.

Ada banyak dimensi dari ajaran *interbeing* ini. Dari sisi hubungan antar manusia dan antara manusia dengan lingkungannya, maka secara ringkas dapat diartikan bahwa paham *Interbeing* sesungguhnya adalah ajaran agama Buddha itu sendiri yang mengajarkan agar dalam kehidupannya, manusia itu harus bisa melihat adanya kesalingtergantungan dan keterkaitan antara dirinya dengan berbagai fenomena yang ada di luar dirinya. Untuk membuat

ilustrasi itu secara lebih "spektakuler", Biksu Thich Nhat Hanh bahkan memberikan contoh bahwa "*If you are a poet, you will see clearly that there is a cloud floating in this sheet of paper*."

Bagaimana itu bisa terjadi? Awan itu sesungguhnya bahkan memegang peran yang penting untuk adanya selembar kertas. Tanpa awan, maka kertas tidak akan pernah ada. Ini terjadi karena awan suatu ketika akan menjadi hujan. Hujan diperlukan agar pohon bisa tumbuh dan dari pohon itulah dibuat bubur kertas (*pulp*) yang akhirnya menjadi kertas. Kalau ditarik lebih jauh lagi, maka akan nampak bahwa selain hujan, matahari dengan sinarnya juga ada di dalam kertas, karena tanpa matahari pohon tidak bisa tumbuh, dan air tidak bisa menguap menjadi awan. Dengan demikian antara kertas dan matahari sebetulnya juga saling bergantung (*inter-are*). Apabila kita meneruskan melihat lebih mendalam, di dalam kertas juga ada tukang tebang kayu. Tukang tebang kayu memiliki istri yang ikut mempersiapkan makanan berupa nasi dan lauk pauk. Begitu bicara nasi, maka juga akan melibatkan para petani padi dan pabrik pembuat traktor beserta mesin traktor atau kerbau yang digunakan untuk menggemburkan tanah. Demikian seterusnya, sehingga sesungguhnya dari suatu keadaan atau sebuah benda saja, seluruh dunia, bahkan seisi alam semesta, itu sesungguhnya ada di dalamnya dan merupakan suatu kesatuan yang tidak terpisahkan. [6]

Bayangkan dari selembar kertas saja kita bisa melihat segala sesuatu di dalamnya. Apalagi kalau kita membayangkan hubungan antarmanusia, tentu saja juga tidak akan terlepas (saling tergantung) satu dari lainnya. Dalam pidato pada hari ulang tahun Garuda Food ke-16 (2006), penulis sendiri mengilustrasikan bahwa sukses yang diraih oleh Garuda Food sesungguhnya antara lain adalah berkat jasa dari mertua sopir CEO nya. Itulah prinsip *interbeing atau inter-are* yang sangat mengagumkan dalam melihat kehidupan ini sehingga sebagai manusia kita akan merasa hanya menjadi bagian kecil dari suatu fenomena alam. Sebenarnya eksistensi kita tidak akan pernah ada tanpa keberadaan dan kerja sama yang prokreatif dan harmonis dengan lingkungan. Cara memandang atau menganalisa fenomena kehidupan seperti ini sesungguhnya juga merupakan salah satu faktor dari *Sapta Bhodhyanga* (*Seven factors of awakening*, tujuh faktor untuk mencapai kesadaran agung), yaitu: *investigation of phenomena* (*dharma-pravichaya*).

Hukum kesalingtergantungan dan atau prinsip *interbeing* itu sesungguhnya bisa dilihat dari dua sisi. Apabila prinsip tersebut dilihat dengan kacamata negatif karena pikiran kita yang masih diselimuti oleh kekotoran batin (*deluded mind*), maka hubungan kesalingtergantungan itu akan bersifat destruktif atau degradatif. Hubungan Seperti itu akan melahirkan apa yang disebut dalam bahasa Tibet "Korwa" (*Self perpetuating circle of the trouble*), yaitu sebuah lingkaran setan (*vicious circle*).[7] Sebaliknya apabila prinsip *Interbeing* itu dilihat dari kacamata positif atau dengan batin yang murni (*purified, true mind*), maka hubungan tersebut justru akan saling menumbuhkembangkan (*interdependent co-arising*), yaitu bekerjanya sebuah lingkaran kebaikan (*virtous circle*). Di sinilah manusia mempunyai kebebasan untuk memilih apakah akan menjadi orang-orang hebat (*great people*) atau para pecundang (*the mediocre people or the losers*) seperti yang diajarkan oleh Stephen Covey dengan *The Eight Habit* nya.

Pilihan ini tentu saja juga berlaku dalam kehidupan spiritual karena manusia mempunyai kehendak bebas (*free will*). Dalam agama Buddha kehendak bebas ini antara lain dapat diketahui dari ajaran Buddha yang mengatakan:

> *Diri sendiri adalah Tuan dari diri sendiri karena*
> *siapa lagi yang bisa menjadi tuannya?*
> (Dhammapada 160)

Sekadar perbandingan, paham kehendak bebas ini juga dikenal dalam agama Islam, yaitu *Qadariah* sebagai kebalikan dari paham *Jabariah* (takdir atau predeterminisme).[8] Perihal takdir ini dalam agama Nasrani dikenal dengan nama *Determinism* dan dikaitkan dengan *Predestination*.[9]

Dengan kehendak bebas itu, menurut agama Buddha, manusia adalah penentu nasibnya sendiri apakah secara spiritual dia akan menuju ke alam yang tertinggi atau bahkan mencapai pembebasan total (yakni mencapai nirwana; pali: *nibbana*). Sebaliknya, manusia sendiri pula yang akan menentukan apakah kehidupan berikutnya dia akan turun ke alam yang lebih rendah (pali: *apaya; nether world*) atau bahkan masuk ke neraka (pali: *niraya*) tingkat 8 (delapan), yaitu *Avicci* (neraka panas yang terdalam) atau *Mahapadma* (neraka dingin yang terdalam).[10]

Perlu ditekankan bahwa agama Buddha itu diajarkan justru agar manusia membebaskan dirinya dari ketidaktahuan (*ignorance* atau *mental blindness*) termasuk kekelirutahuan menjadi pikiran yang tercerahkan (*The enlightened* atau *The awakened*, Buddha). Oleh sebab itu tidak ada pilihan selain bahwa prinsip *interbeing* itu harus dilihat dari batin yang benar dan murni. Dengan paham kesaling-tergantungan (*interbeing*) seperti itu, tentu saja agama Buddha akan selalu menjunjung tinggi nilai-nilai non sektarian, inklusivisme, pluralisme, dan universalisme karena semua nilai ini adalah manifestasi dari keyakinan terhadap paham kesalingtergantungan tersebut. Secara singkat nilai-nilai itu lahir dari suatu pandangan bahwa *all is one, one is all*. Kebenaran akhir (*ultimate truth*) seperti ini tentu saja baru bisa kita ketahui apabila kita melihat berbagai fenomena kehidupan ini secara mendalam (*deep looking*) melalui latih diri dalam cara hidup yang *eling*, hidup berkesadaran (*mindful living*).

Oleh sebab itulah dalam makalah ini penulis menggunakan esensi ajaran Buddha, sebagaimana dijelaskan oleh Biku Assaji dan Biksu Thich Nhat Hanh di atas, sebagai pendekatan karena bukan saja relevan tapi sekaligus melandasi pandangan Buddhayana dengan empat nilainya, yang juga menjadi bahasan tulisan ini.

Dari Sekte Menuju Buddhayana

Sebagaimana yang terjadi pada agama lain, agama Buddha pada masa hidup Buddha Gautama tentu saja tidak mengenal aliran-aliran atau sekte-sekte. Namun sepeninggal Beliau aliran-aliran tersebut mulai muncul karena ajaran Beliau yang tidak dipahami secara utuh dan mendalam. Padahal Biku Assaji telah menegaskan bahwa esensi dasar dari Buddhisme adalah *interdependency* atau kausalitas sehingga adalah ironis kalau kemudian secara internal para pemeluk Buddha justru terbelah-belah dan menjadi sektarian.

Secara garis besar, perkembangan paham atau aliran Buddhisme dapat digambarkan telah mengalami pasang surut dari paham yang universal (pada masa hidup Buddha Gautama) menjadi sektarian dan dewasa ini cenderung kembali ke ajaran yang universal lagi, yaitu paham Buddhayana (juga disebut Ekayana) atau agama Buddha itu sendiri.

Secara singkat, sejarah perkembangan aliran dalam agama Buddha itu oleh Biksu Thich Nhat Hanh dibagi menjadi tiga aliran

(*three streams*), sebagai berikut:

1. *Source Buddhism* (Agama Buddha asli): ini terjadi semasa hidup Buddha Gautama;
2. *Many Schools Buddhism*: ini terjadi 140 tahun setelah Buddha *parinibbana* (wafat) di mana para pengikutnya telah mengalami perbedaan pandangan sehingga terbentuk dua mazhab, yaitu: Sthaviravada dan Mahasangika. Dalam perkembangannya 2 (dua) aliran besar ini terbelah menjadi 18 sampai 20 aliran (Many Schools Buddhism). *Many schools Buddhism* tersebut dalam perkembangannya mengalami polarisasi sehingga dewasa ini praktis hanya ada tiga aliran besar, yaitu Therawada, Mahayana dan Wajrayana;
3. *The Mahayana Buddhism*: aliran Mahayana ini sendiri mengalami perkembangan pandangan. Mahayana oleh sebagian besar peneliti dipercaya lahir dari kelompok Mahasangika pada abad ke-1 dan ke-2 SM.[11] Pada abad ke-2 M pandangan Mahayana ini telah dikembangkan oleh Nagarjuna dengan ajarannya yang sangat terkenal, yaitu Madhyamika (Jalan Tengah). Nagarjuna merekonsiliasikan *Relative truth* dan *Absolute truth* yang sebelumnya selalu didikotomikan. Pada abad ke-4 M Asangha dan Vasubandhu juga telah menemukan kebenaran yang sesungguhnya bahwa antara pandangan Sarvastivada (Kashmir) dengan Mahayana ternyata tidak saling bertentangan melainkan saling melengkapi.[12] Mereka melahirkan ajaran yang dianut luas dengan nama Yogacara.

Jadi perlu dicatat bahwa baik Madhyamika maupun Yogacara sebagaimana dimaksud oleh Biksu Thich Nhat Hanh dalam kelompok aliran ketiga (yaitu Mahayana) di atas sesungguhnya sudah berbeda dengan paham Mahayana pada waktu lahirnya karena kedua ajaran ini telah mencoba merekonsiliasikan pandangan-pandangan ekstrem dari para pendahulunya yang cenderung sektarian. Dengan kata lain Mahayana ”baru” ini sesungguhnya adalah juga penganut pandangan *Transformative Buddhism* atau yang dewasa ini disebut Buddhayana (Ekayana).

Oleh sebab itulah lahirnya mazhab-mazhab harus dilihat secara kontekstual sehingga tidak menyebabkan kegandrungan pada suatu sekte tertentu saja yang ujung-ujungnya menjadikan kita sektarian.

Menurut penulis paling tidak ada tiga faktor yang menyebabkan lahirnya mazhab-mazhab tersebut di atas, yaitu:

1. Dalam masa hidupnya Buddha Gautama telah mengajar dengan cara yang berbeda kepada para muridnya. Hal ini Beliau lakukan karena tingkat dan jenis kecerdasan murid yang berbeda-beda. Metode pengajaran sesuai dengan keunikan (baca: kecerdasan) setiap murid yang telah digunakan oleh Buddha Gautama lebih dari 2.500 tahun yang lalu ternyata dewasa ini juga diperkenalkan dan dikembangkan di Amerika oleh Prof. Howard Gardner mulai pada tahun 1983 dengan teorinya tentang *The Multiple Intelligences*.[13] Pengalaman yang berbeda-beda inilah yang kemudian dicoba disatukan dalam Konsili Buddhis atau Persamuhan Agung I di Goa Sattapana, di sebelah Karang Vebhara, Rajagraha (India Utara) tiga bulan sejak Buddha *parinibbana* (wafat).[14] Bisa dibayangkan "kanonisasi" dengan cara menghafal pada masa dan situasi seperti itu tentu akan melahirkan banyak penafsiran dan pandangan;
2. Sebagaimana yang diketahui, agama Buddha sesungguhnya dikembangkan dengan tradisi lisan semasa hidup Beliau dan 400 tahun sejak Buddha wafat. Dengan perkembangan seperti itu bisa dibayangkan bahwa Buddha Dharma telah diajarkan dari mulut ke mulut dan dari tempat ke tempat yang barang tentu sangat dipengaruhi oleh budaya dan tradisi setempat. Oleh sebab itu tidak heran jika ajaran Mahayana dari India yang masuk ke China di abad ke-1 kemudian berakulturasi dengan ajaran setempat seperti Taoisme dan Konfusianisme, dan berkembang menjadi Agama Buddha China. Demikian juga tatkala agama Buddha Ch'an dari mazhab Lin Chi masuk ke Jepang pada abad ke-12, aliran tersebut kemudian berkembang menjadi Agama Buddha Jepang (Zen) hingga sekarang; dan
3. Adanya keterbatasan tingkat pemahaman (kecerdasan spiritual) para murid Buddha terhadap ajaran Beliau yang sangat luas dan mendalam sehingga masing-masing mempunyai penafsirannya sendiri-sendiri yang masih belum lengkap.

Tiga faktor di atas adalah yang sesungguhnya menjadi sebagian dari *root causes* munculnya berbagai mazhab dalam agama Buddha. Apabila telaah ini bisa diterima, maka perlu disadari bahwa

sesungguhnya ajaran dari setiap mazhab "hanyalah" salah satu pintu atau jalan untuk menuju ke "ruang" yang sama, yaitu pencerahan (kesunyatan). Jalan mana yang lebih sesuai buat seorang pencari pencerahan tergantung kepada tingkat dan jenis kecerdasan masing-masing tanpa harus menutup kebenaran yang ada pada jalan lainnya. Dengan mempelajari banyak jalan tapi bertumpu pada satu jalan yang paling disukai, maka pencari pencerahan akan dapat memahami ajaran Buddha dengan lebih utuh, mendalam dan benar.

Dalam perkembangannya, aliran dalam agama Buddha telah mengerucut menjadi tiga aliran besar yaitu Therawada, Mahayana, dan Wajrayana. Dewasa ini di kawasan Asia pengikut sekte Therawada inklusif juga telah melihat agama Buddha secara lebih utuh sehingga telah meninggalkan pandangannya yang sektarian,[15] juga telah ada pandangan rekonsiliatif yang dipelopori oleh Nagarjuna dan Vasubandhu tersebut di atas, kendati demikian ternyata perkembangan yang baik ini tidak serta merta menyelesaikan isu sektarianisme. Sampai sekarang masih terdapat sikap-sikap sektarian, utamanya di kawasan Asia Tenggara sehingga sampai dengan pertengahan abad ke-20 masih sangat tidak mudah bagi tiga aliran tersebut di atas untuk bisa duduk bersama guna melihat agama Buddha secara utuh. Oleh sebab itu tiga kesepakatan yang berhasil dicapai oleh tiga mazhab tersebut pada pertemuan pertama dalam World Fellowship of Buddhist (WFB) pada tahun 1950 sesungguhnya adalah sebuah kesepakatan yang pantas disyukuri.[16]

Sekalipun kesepakatan dalam WFB tersebut tidak serta merta merobohkan sekat-sekat sektarian hingga sekarang ini, di Barat (terutama di Eropa Barat dan Amerika Serikat) telah terjadi perkembangan yang menggembirakan. Sikap-sikap sektarianisme tersebut praktis sudah ditinggalkan. Umat Buddha di dua kawasan ini telah menyadari kekeliruan mereka yang mengagungkan ajaran masing-masing sehingga agama Buddha tidak pernah dipelajari secara utuh dan benar. Tentu saja perkembangan ini adalah sebuah ironi karena agama Buddha lahir dan berkembang pada awalnya di Asia (dalam hal ini India).

Yang menarik adalah bahwa Indonesia sesungguhnya merupakan salah satu pelopor dalam melahirkan pandangan Buddhayana ini, bahkan jauh mendahului dunia Barat. Kita ketahui, almarhum Maha Biksu Ashin Jinarakkhita pada 1955 membentuk sebuah organisasi

Buddhis pertama (sejak kejatuhan Kedatuan Majapahit di awal abad ke-16) yang menganut paham Buddhayana.[17]

Sementara itu *trend* baru ini mulai populer dan menjadi ”resmi” utamanya sejak pada tanggal 9 Maret 1974 di New York, pada saat Dr. Buddhadasa Kirtisinghe dalam pidatonya pada *3rd Annual International Buddhist Seminar* memperkenalkan suatu istilah yang kemudian disambut baik oleh peserta konferensi, yaitu Buddhayana atau Ekayana.[18]

Secara ringkas dari uraian di atas dapat dilihat bahwa aliran dalam agama Buddha telah mengalami perkembangan yang semula hanya ada satu (pada jaman Buddha Gautama masih hidup), kemudian diikuti dengan perpecahan menjadi begitu banyak sekte (18-20 sekte) sebelum akhirnya cenderung terjadi rekonsiliasi lagi antar sekte (yaitu Buddhayana atau Ekayana). Proses tesis, anti tesis, dan sintesis antar sekte ini sesungguhnya membuktikan bahwa Buddhayana adalah ajaran lengkap (menyeluruh) dari Buddha Gautama semasa hidup Beliau; atau dengan kata lain Buddhayana adalah agama Buddha itu sendiri. Pandangan seperti itulah yang dewasa ini telah menjadi *trend* dunia yang tidak dapat dihentikan lagi apalagi mesin perubahan itu telah digulirkan oleh para penganut (dan pembelajar) agama Buddha di Barat (negara-negara maju) yang tentu saja sangat besar pengaruhnya ke dunia Timur.

Perlu dicatat bahwa kecenderungan baru menuju ke pandangan nonsektarian ini antara lain adalah berkat jasa berbagai pihak yang makin banyak menerjemahkan pelajaran agama Buddha ke dalam berbagai bahasa, terutama bahasa Inggris dan Mandarin. ”Kalau dulu Mahayana hanya diajarkan dalam bahasa Mandarin dan Therawada dalam bahasa Pali, maka dewasa ini sudah banyak sekali literatur Mahayana yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan sebaliknya literatur Therawada yang semakin banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Mandarin”.[19] Sedangkan di Indonesia hal ini antara lain berkat jasa dari Penerbit Karaniya dan Dian Dharma (*free distribution publisher*) yang telah menerjemahkan banyak buku bagus yang berwawasan Buddhayana ke dalam bahasa Indonesia.

Nilai-nilai Buddhayana dan Djohan Effendi

Sebagaimana dikemukakan di atas, untuk bisa memiliki pandangan Buddhayana, ada empat nilai yang perlu didalami pengertiannya,

yaitu nonsektarian, inklusivisme, pluralisme, dan universalisme.[20] Empat nilai ini sesungguhnya adalah nilai-nilai yang juga dikenal dalam berbagai perspektif antara lain keagamaan, sosiologi, politik, hukum, filosofi, teologi, *science*, kosmis, *value system*, kebudayaan, ekonomi, seni dan lain lain. Di sini pembahasan hanya akan dibatasi dari sisi religius (keagamaan) saja. Pandangan tentang empat nilai tersebut sengaja penulis berikan dari beberapa agama atau sumber guna melihat ciri universal dari nilai-nilai tersebut sehingga bisa dilihat adanya korelasi antara empat nilai yang dijunjung oleh pandangan Buddhayana dengan pandangan hidup Djohan Effendi sendiri.

1. Nonsektarian

Kata *sectarian* itu bisa mempunyai tiga arti:

1. *Denoting or concerning a sect or sects;*
2. *An action carried out on the grounds of membership of a sect, denomination or other group;*
3. *Rigidly following the doctrine of a sect or other group.*[21]

Sedangkan *nonsectarian* diartikan sebagai "*not involving or relating to different religious sects or political group*."[22] Atau juga bisa diartikan sebagai "*not having a sectarian character: not affiliated with or restricted to a particular religious group*."[23]

Adapun paham *sectarianism* diartikan sebagai *"bigotry, discrimination, prejudice or hatred arising from attaching importance to perceived differences between subdivisions within a group, such as between different denominations of a religion or the factions of a political movement."*[24]

Jadi sektarianisme dalam konteks religius itu adalah perbedaan pandangan yang terjadi dalam suatu kelompok (agama) karena suatu kefanatikan, kekakuan pandangan, atau doktrin yang dianut, dan sikap yang membeda-bedakan serta berprasangka terhadap kebenaran ajaran atau doktrin dari sekte lainnya. Jadi sektarianisme itu adalah isu yang awalnya muncul dalam suatu agama karena adanya berbagai aliran atau sekte di dalamnya. Perbedaan sekte itu kemudian seringkali diikuti dengan sikap menolak ajaran sekte lainnya dan menganggap bahwa hanya ajaran dari sektenyalah yang paling benar, sekaligus memandang bahwa ajaran dari sekte lainnya

adalah salah. Hal itu antara lain ditegaskan oleh Prof Dr. Nurcholish Madjid dengan mengatakan, ”...sikap-sikap keagamaan yang sektarianistik, yaitu sikap-sikap keagamaan yang menganggap diri sendiri dan golongannya yang benar dalam lingkungan agama yang sama.”[25]

Pandangan nonsektarian dalam sebuah agama itu justru melihat sebaliknya. Bahwa terdapat banyak sekte itu hanyalah akibat dari adanya penekanan pada aspek tertentu yang digunakan sebagai suatu ”jalan masuk” untuk menuju ke pembebasan. Keberadaan ”jalan” (baca: sekte) yang lain dilihat sebagai sisi lain dari mata uang yang sama yang bersifat komplementer dan bukan substitutif. Dengan pandangan non-sektarian kita justru bisa lebih memahami ajaran sekte kita dengan lebih utuh dan mendalam apabila kita lihat dari ajaran sekte lainnya. Jadi penganut paham nonsektarian akan melihat sebuah ajaran (:sekte) itu hanyalah salah satu”jalan” yang dipilih dan bukan agama itu sendiri.

Di dalam agama Buddha, seperti sudah dikemukakan, dikenal tiga aliran atau sekte utama, yaitu Mahayana, Therawada dan Wajrayana. Pada awalnya Therawada sangat menekankan pada pentingnya pembebasan diri sendiri semata melalui kehidupan monastik untuk menjadi arahat. Penekanan pada pembebasan diri sendi secara berlebihan dapat menjerumuskan pengikutnya ke dalam sikap egoistis. Sebaliknya ajaran Mahayana atau Wajrayana sangat menekankan pada pentingnya mengembangkan sikap welas asih bagi penderitaan orang lain. Dalam Wajrayana dikenal sebuah sikap yang dalam bahasa Tibet disebut *lhagsam*, yaitu usaha yang luar biasa atau sikap yang luar biasa atau tanggung jawab universal yang lahir dari bela rasa untuk menolong sesama makhluk.[26] Namun *lhagsam* yang dilakukan secara tanpa berkesadaran justru bisa menjerumuskan kita menjadi merasa banyak berbuat jasa kebaikan bagi orang atau makhluk lain sehingga ujung-ujungnya membuat diri kita menjadi sombong.

Pandangan Buddhayana merekonsiliasikan dua pandangan ekstrem dari Therawada dan Mahayana-Wajrayana tersebut di atas. Artinya panggilan atau keinginan untuk menolong orang atau makhluk lain itu adalah justru dilakukan dalam konteks latih diri untuk bisa mengembangkan kebijaksanaan kita sehingga mencapai pembebasan atau pencerahan, yang pada gilirannya akan membuat

kita mampu menolong orang lain secara sempurna. Dalam pendekatan ini, meditasi itu tidak harus dilakukan dengan mengasingkan diri di wihara atau bahkan ke tengah hutan belantara, karena sesungguhnya meditasi juga dapat dilakukan di tengah aktivitas kehidupan kita sehari-hari, yaitu melalui jalan cara hidup yang berkesadaran, *mindful living*. Dengan kata lain kehidupan *laicism* (sebuah paham yang muncul pada puncak revolusi Prancis) tidak harus didikotomikan dengan paham *monastiscism* karena dua cara hidup itu hanyalah sebuah pilihan yang dirasakan lebih cocok atau pas bagi setiap orang dengan tujuan yang sama, yakni mencapai pembebasan atau pencerahan. Esensi untuk mencapai pembebasan total adalah bahwa kita tidak boleh melekat pada apapun termasuk pada ajaran agama kita sendiri. Sekali lagi perlu ditekankan bahwa ajaran agama itu hanyalah alat bantu untuk mencapai pembebasan total. Dengan demikian kemelekatan pada ajaran itu sendiri justru akan menjadi penghambat dari jalan pembebasan yang ingin kita capai.

2. Inklusivisme

Jika nonsektarian lebih merupakan isu intra suatu agama (kepercaya-an), maka paham inklusivisme itu sesungguhnya relevan dalam wilayah baik antarsekte (dalam satu agama) maupun berlaku juga antaragama. Hanya saja pandangan umum lebih melihat paham inklusivisme itu dalam konteks antaragama.

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih lengkap tentang terminologi inklusivisme, berikut ini penulis sengaja cantumkan kutipan-kutipan dari beberapa sumber sebagai latar belakang:

- *Inclusivism is the practice of trying to incorporate diverse or unreconciled elements into a single system.* [27]
- *Inclusivism, is one of several approaches to understanding the relationship between **religions**, asserts that while one set of **beliefs** is absolutely **true**, other sets of beliefs are at least partially true. It stands in contrast to **exclusivism**, which asserts that only one way is true and all others are in error, and as a particular form of **religious pluralism**, though that term may also assert that all beliefs are equally valid within a believer's particular context.*

- Selanjutnya dikatakan bahwa secara umum ada dua mazhab tentang pemikiran inklusif, yaitu:
  1. *Traditional Inclusivism, which asserts that the believer's own views are absolutely true, and believers of other religions are correct insofar as they agree with that believer.*
  2. *Relativistic Inclusivism, which asserts that an unknown set of assertions are Absolutely True, that no human being currently living has yet ascertained Absolute Truth, but that all human beings have partially ascertained Absolute Truth.*[28]

Dari pengertian di atas dapat diketahui bahwa penganut paham inklusivisme itu bukan berarti tidak mempunyai pendirian atau prinsip. Penganut ini justru mempunyai pendirian bahwa ajaran yang dipelajarinya itu adalah benar namun tidak menutup kemungkinan bahwa ajaran dari agama lain itu juga mengandung kebenaran sebagian maupun semuanya. Jadi paham inklusivisme itu mengkaji dan menilai paham (-paham) yang lain dengan berangkat dari prinsip yang telah diyakini kebenarannya. Ini semua perlu dilakukan karena diyakini manusia dalam proses pembelajarannya belum pernah mencapai *Absolute Truth*, yang telah dicapainya barulah kebenaran absolut secara parsial. Dalam Agama Buddha juga dianut pandangan ini karena orang yang telah mencapai *Absolute truth* sesungguhnya tidak akan terlahir kembali menjadi manusia karena dia sudah terbebas dari alam pikiran. Perkecualian ini terjadi dalam hal kelahiran seorang Bodhisatwa (calon Buddha) yang (sengaja) lahir (*incarnated*) sebagai manusia karena kehendaknya sendiri untuk menolong agar semua makhluk (bukan hanya manusia!) bebas dari penderitaan.

Buddhisme sendiri adalah penganut paham inklusivisme. Hal ini sejalan dengan esensi ajaran Buddha yang melihat kehidupan ini diatur dalam suatu hukum kesalingtergantungan. Satu fenomena adalah tidak terlepas dari fenomena lainnya.

Paham inklusivisme dalam Buddhisme ini antara lain dapat ditelusuri pada jaman Raja Priyadarsi (Ashoka) (304 - 238 SM). Raja Ashoka adalah kaisar India dari Dinasti Maurya dengan markas di Magadha yang sangat terkenal luas kekuasaannya (antara lain mencakup India, Pakistan, Afghanistan, Iran, dan Bangladesh). Dia

gemar berperang. Namun setelah menundukkan kerajaan Kalinga akhirnya ia menyesal karena begitu banyak orang telah terbunuh. Dia kemudian berubah menjadi raja yang saleh dan menghentikan semua bentuk agresi. Pada jamannya Agama Buddha adalah agama resmi negara. Walaupun Agama Buddha adalah agama resmi dari kerajaannya, Raja Ashoka terkenal sangat toleran dan membantu agama-agama lain tetap hidup berdampingan dengan agama Buddha secara harmonis. Ini antara lain dapat dilihat dari salah satu kalimatnya pada Prasasti Batu XII (*Rock Edict XII*) yang terkenal sebagai berikut:

> "*The faiths of others all deserve to be honored for one reason or another. By honoring them, one exalts one's own faith and at the same time performs a service to the faith of others. By acting otherwise, one injures one's own faith also does disservice to that of others. For if a man extols his own faith and disparages another because of devotion to his own and because he wants to glorify it, he seriously injures his own faith*".[29]

Pandangan inklusif ini juga dianut oleh para guru besar dalam agama Buddha antara lain Nagarjuna dengan Madhyamika di abad II, Vasubandhu dengan Yogacara di abad IV dan dewasa ini seperti Prof. Masao Abe (1915-2006) dengan *Kyoto School*, serta Biksu Thich Nhat Hanh dengan ordo *interbeing*. Kalau kita renungkan, paham inklusivisme itu ternyata tidak ada kaitannya dengan perkembangan zaman tapi lebih terkait dengan tingkat pencerahan yang telah berhasil dicapai oleh para guru besar itu. Oleh sebab itulah paham inklusivisme dan eksklusivisme bisa muncul silih-berganti pada zaman manapun. Dalam agama Buddha paham inklusivisme ini tidak hanya berlaku dalam hubungan antarmanusia tapi juga antara manusia dan semua makhluk. Oleh sebab itulah dalam setiap doa biasanya diakhiri dengan kata-kata: *Sabbe satta bhavantu sukhitatta* (semoga semua makhluk berbahagia). Artinya, kita tidak hanya mendoakan agar hanya diri kita atau keluarga kita saja yang berbahagia tapi juga memasukkan dalam doa kita agar orang lain (termasuk musuh), bahkan makhluk hidup lainnya seperti binatang serta makhluk halus yang tidak dapat kita lihat secara kasat mata, supaya mereka juga berbahagia.

Paham inklusivisme adalah kebalikan dari paham *exclusivism*, yaitu suatu paham yang sama sekali tidak bisa menerima ajaran atau

prinsip dari ajaran yang lain karena memandang bahwa hanya ajarannya saja yang mempunyai kebenaran mutlak dan sebaliknya ajaran lain adalah salah. Misalnya, di masa lalu agama Katolik menganut paham eksklusivisme, namun sejak tahun 1965 telah menjadi inklusif di mana dalam Konsili Vatikan II diakui bahwa di luar Katolik ada keselamatan. Konsili itu menyatakan tiga hal. Pertama, juga orang yang tidak dibaptis, bahkan yang, tanpa kesalahannya sendiri, tidak percaya pada Allah, dapat diselamatkan asal mereka hidup menurut suara hati mereka. Kedua, setiap orang berhak untuk mengikuti agama yang diyakininya. Ketiga, umat Katolik dianjurkan untuk menghormati apa yang baik dalam agama-agama lain. Dalam Gereja-gereja Protestan terdapat pandangan yang berbeda-beda tentang hal itu. Sementara dalam agama Islam Nurcholish Madjid (dan beberapa teolog di luar Indonesia, seperti misalnya Abdulaziz Sachedina) memperlihatkan bahwa orang di luar agama Islam, misalnya orang Yahudi atau orang Buddha, juga dapat merupakan orang "Islam" apabila ia menyerah kepada Yang Ilahi menurut keyakinan agamanya sendiri, dan karena itu ia dapat masuk surga juga."[30]

Perlu ditambahkan bahwa dalam Rekonsili Vatikan II inilah Karl Rahner memperkenalkan istilah yang terkenal dan sekaligus kontroversial, yaitu *Anonymous Christians;* yang intinya mengatakan bahwa doktrin *extra ecclesia nulla salus* tidak berlaku lagi. Artinya ada keselamatan di luar gereja Katolik sekalipun mereka tidak mengenal Kristus. Oleh sebab itu orang tidak perlu pindah agama untuk mendapatkan keselamatan. Namun demikian, istilah ini juga kemudian mengundang kritik dari internal umat Katolik karena menyiratkan masih kuatnya *sense of superiority*. Kritik tersebut antara lain dilakukan oleh Hans Kung yang menegaskan bahwa umat dari agama lain akan kurang senang dengan penggunaaan istilah tadi. Terlepas dari apakah penggunaan istilah itu tepat atau tidak, momentum itu merupakan babak penting di mana di gereja Katolik mulai dianut paham inklusivisme secara resmi. Menarik untuk direnungkan bahwa dari sudut paham inklusivisme dapat dilihat (dari luar) bahwa Hans Kung lebih maju daripada Karl Rahner. Namun demikian bisa saja Karl Rahner menggunakan istilah itu adalah dengan "keterpaksaan" mengingat masih kuatnya tradisi *extra ecclesia nulla salus* pada saat itu.

Sementara itu perlu dicermati bahwa ternyata MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai wadah organisasi pemersatu dari organisasi-organisasi Islam di Indonesia mempunyai pandangan tersendiri dalam soal inklusivisme ini. Menurut Dawam Rahardjo, "MUI dan organisasi-organisasi pendukungnya juga berasumsi bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar atas dasar dalil bahwa 'agama bagi Allah itu adalah Islam'. Bagi mereka, *aqidah* adalah kunci keselamatan. Implikasinya adalah bahwa di luar Islam tidak ada jalan keselamatan. Tapi menurut Nurcholish Madjid kata "Islam" di situ adalah kata generik, yang artinya adalah "berserah diri kepada Tuhan." Karena itu agama yang diridhoi oleh Allah adalah agama yang berserah diri kepada Allah. Buktinya agama-agama yang diajarkan oleh para nabi, termasuk nabi-nabi Yahudi, adalah juga Islam, karena inti ajarannya adalah berserah diri kepada Allah. Selain itu kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tidak hanya diajarkan oleh agama-agama Timur Tengah. Dalam agama-agama primitifpun terdapat keyakinan kepada Tuhan yang monoteis, walaupun sering disekutukan dengan Tuhan-Tuhan yang lain (syirik). Tapi bagi MUI, Islam adalah nama sebuah agama. Sementara itu dalam penemuan oleh para sufi, disimpulkan bahwa "banyak jalan menuju Tuhan." Selain itu, bagi kaum sufi, agama adalah aspek eksoteris, hanya kulit luar atau menurut kata-kata *al Hallaj* adalah "baju" saja. Di sini, kaum sufi bersikap rendah hati dalam beragama, yaitu tidak menganggap agama sendiri adalah agama satu-satunya yang paling benar, sedangkan yang lain salah atau sesat. Jika setiap agama hanya menganggap agama sendiri yang benar, maka sikap itu akan merupakan potensi untuk konflik, karena saling mengklaim kebenaran yang hanya satu itu. Padahal, 93% umat beragama itu menurut teolog John Hick, menganut agama tertentu secara kebetulan, karena setiap orang yang lahir tidak punya hak untuk memilih warna kulit, suku, bangsa atau agama". Demikian pandangan Dawam Rahardjo dalam sebuah ceramahnya. [31]

Dari beberapa pandangan inklusivisme (sebagai lawan dari eksklusivisme) di atas dapat dilihat beberapa benang merah sebagai berikut:

1. Pandangan eksklusif itu biasanya adalah sebuah fenomena yang timbul di tahap awal sebuah perjalanan spiritual seseorang. Setelah mendalami ajaran agamanya sendiri melalui pengalaman

berkenalan dengan ajaran agama lainnya, maka pandangannya akan lebih terbuka (inklusif).

2. Di luar kebenaran yang diyakininya ternyata ada kebenaran parsial di agama lain. Jadi inklusivisme itu melihat adanya persamaan(-persamaan) yang bisa diterima sekalipun ada dalam perbedaan di sisi lain.
3. Orang baru bisa melihat ada kebenaran di luar kebenaran yang diyakininya sepanjang dia tidak memutlakkan kebenaran yang diyakininya (toleran).
4. Pandangan inklusif itu justru akan membantu yang bersangkutan untuk lebih bisa memahami dengan lebih baik atas ajaran tentang kebenaran yang dianutnya.

Kalau dibandingkan dengan sikap nonsektarian, maka dapat disimpulkan bahwa inklusivisme lebih tinggi derajatnya secara spiritual karena non sektarian itu hanya sikap terbuka (menerima) ajaran antar sekte dalam suatu agama yang sama sedangkan inklusivisme sudah sikap terbuka atau menerima ajaran dari agama lain.

3. Pluralisme

Pluralism is a view, important in dialogue, that religions are diverse ways of leading to the same ultimate truth and reality. All religions are corrigible and approximate ways of talking about the Absolute that cannot be described in human language. In contrast to pluralism, exclusivism claims that only one religion safeguards the salvitic truth, so that other religions are to some degree false or defective. Inclusivism claims that there are only one true religion and only one goal, but other religions can be affirmed as leading in their own way to that one goal. More recently, differentialism has claimed that there may be differentiation in the goals that humans and the cosmos can attain.[32]

Dari definisi dan uraian di atas dapat dilihat bahwa pluralisme itu diperlukan karena kebenaran mutlak itu sesungguhnya di luar jangkauan bahasa manusia sehingga tidak bisa dijelaskan dengan satu cara atau ajaran saja. Oleh sebab itulah keberadaan beberapa jalan itu

sesungguhnya justru diperlukan untuk menjelaskan ajaran tentang kebenaran mutlak itu secara "relatif" lengkap sehingga bisa memahami kebenaran mutlak itu secara mendalam, utuh dan benar. Dengan kata lain keberagaman cara atau jalan atau ajaran itu justru bersifat komplementer sehingga justru jangan untuk dipertentangkan atau bahkan saling menegasikan.

Michael J. Vlach memperkuat pandangan di atas dengan mengatakan, *"Religious pluralism is the view that all major religions are equally valid and lead to God and salvation. Thus, no one religion is inherently better or superior to any other major world religion. With religious pluralism, all the major religions such as Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism, and Islam are equal. For pluralists, there may be differences in rituals and beliefs among these groups, but on the most important issues, there is great similarity".*[33]

Sementara John Hick, filosof agama terkenal yang tinggal di Birmingham, mendefinisikan pluralisme secara luas tapi sederhana sebagai berikut, *"In its broadest terms, this is the belief that no one religion has a monopoly of the truth or of the life that leads to salvation. Or in the more poetic words of the great Sufi, Rumi, speaking of the religions of the world, 'The lamps are different but the Light is the same; it comes from beyond."*[34]

Dalam sebuah diskusi, William Kwan, mencoba menjelaskan pengertian pluralisme secara matematis. Dia mengajukan rumus pluralisme untuk memudahkan kita memahaminya, sebagai berikut:

- Kesatuan = A
- Menghargai perbedaan (toleran) = B
- Kemanusiaan atau Perdamaian = C

Menurut William Kwan:

$A + B = A + C = B + C$

Jadi $A = B = C$.

"Artinya antara Pluralisme (A + B) dengan Kemanusiaan atau Perdamaian (C) itu tidak dikotomis melainkan komplementer atau bahkan merupakan hakekat tunggal. Oleh sebab itu penafsiran yang tidak ilmiah, dipenuhi klaim kebenaran sendiri dan dipaksakan kepada orang lain menjadikan A, B dan C kehilangan makna, semu dan tidak akan mungkin diwujudkan."[35]

Dengan rumus itu William Kwan menyatakan bahwa pluralisme itu selalu mengandung sikap menjunjung tinggi kesatuan dan sikap yang toleran atau kesediaan untuk menghargai adanya perbedaan yang didukung oleh dan akhirnya mewujudkan perdamaian. Sebaliknya, melalui kesadaran untuk mewujudkan perdamaian bersamalah maka batas-batas antar agama dapat diubah menjadi kesatuan yang kokoh dalam membangun kesejahteraan, keadilan, dan kedamaian lintas individu, dan lintas komunitas agama.

Dalam konteks pluralisme ini Djohan Effendi menyatakan bahwa agama itu diterima dan dipahami sebagai sesuatu yang bersifat "ultimate" yang berkaitan dengan keselamatan manusia, tidak saja dalam kehidupan sekarang ini tapi dan terutama dalam kehidupan nanti. Terdapat keinginan luhur dalam setiap penganut agama untuk berbagi keselamatan dengan orang lain, keluarganya, teman-temannya dan sesamanya. Masalah muncul ketika para penganut agama menerima agama juga sebagai "kebenaran mutlak" lebih-lebih ketika mereka berusaha memaksa orang lain juga menerimanya. Lebih parah lagi ketika mereka "memutlakkan" pemahamannya sendiri sebagai kebenaran. Karena itu tidak mengherankan apabila para penganut agama merasa terpanggil untuk melakukan apa saja demi dan untuk agama mereka masing-masing.[36]

Penulis setuju dengan pandangan Djohan Effendi tersebut karena dalam pandangan penulis setiap manusia itu adalah unik. Dengan demikian mengharapkan pemikiran atau pandangan yang satu sama dengan yang lain (apalagi sama bagi semua orang) adalah sama saja dengan mengingkari kodrat alam. Dalam konteks inilah . Nurcholish Madjid mengutip ayat Alquran (QS. Hud/11:118-119) sebagai berikut, "Dan seandainya Tuhanmu menghendaki, maka pastilah dia jadikan manusia umat yang tunggal. Namun mereka akan tetap berselisih, kecuali Tuhanmu yang merahmatinya. Lantaran itulah Dia ciptakan mereka itu; dan telah sempurnalah kalimat (keputusan) Tuhanmu: Pastilah aku penuhi Jahannam dengan isi dari jin dan manusia"

Nurcholish Madjid selanjutnya mengatakan dari kutipan itu dapat diambil sebuah *insight* bahwa inilah (ayat Alquran tersebut di atas) Hukum Ketetapan Allah (*Sunnat-u'l-Lah*) yang tidak akan berubah (*perennial*) dan berlaku selama-lamanya (*immutable*). Agar manusia tidak berselisih, melainkan rukun dalam perbedaan

(sehingga bisa bahagia), maka diperlukan *Ukhuwah Islamiyah* (: persaudaraan antara sesama kaum beriman).[37] Kutipan di atas juga dapat ditafsirkan bahwa Tuhan memang sengaja menciptakan manusia itu secara unik, tidak ada satupun yang sama persis secara fisik (apalagi pikirannya) walau kembar siam sekalipun. Artinya pluralitas itu adalah kodrati.

Oleh sebab itu, untuk bisa mempunyai pandangan yang pluralis, seseorang tentu saja perlu memiliki sikap yang toleran (menghormati) dan sekaligus inklusif terhadap ajaran dari agama lain. Pada zaman Buddha Gautama, Beliau sendiri juga menunjukkan sikap yang toleran. Ini antara lain dapat diketahui pada saat Upali, seorang hartawan, akan menjadi muridnya. Setelah menerima permohonan tersebut hingga tiga kali, Buddha berkata, "... permohonan tersebut baru akan dikabulkan apabila Upali tetap membantu dan menyokong golongan agama yang dianut sebelumnya."[38]

Kejadian itu membuktikan bahwa Buddha tetap menghormati ajaran agama lain. Dalam konteks itulah Djohan Effendi mengatakan, "Kebebasan berkeyakinan itu melekat pada eksistensi manusia dan karena itu manusia dibebani tanggung jawab atas pilihannya. Kebebasan itu adalah anugerah Tuhan yang membuat manusia berbeda dengan makhluk lainnya."

Allah Swt. berfirman dalam Alquran, 'Dan katakanlah kebenaran dari Tuhan kalian maka barang siapa mau silakan beriman dan barang siapa tidak mau silakan kafir' (al-Kahfi 29). Dari kutipan ini Djohan Effendi menegaskan bahwa "Dengan demikian bukankah merampas kebebasan manusia yang bersifat primordial dan eksistensial itu sama artinya dengan merampas otoritas Tuhan?"[39]

Sekalipun berada dalam sebuah kelompok yang sama, yaitu Lingkaran Diskusi Limited Group, wawasan *religious pluralism* Djohan Effendi belum tentu sama dengan teman seperjuangannya. Hal itu antara lain ditegaskan oleh Zainul Abas, "Pengakuan pluralisme Djohan Effendi bukan hanya pengakuan secara sosiologis bahwa umat beragama berbeda, tetapi juga pengakuan tentang titik temu secara "teologis" di antara umat beragama. Djohan tidak setuju dengan absolutisme agama. Ia membedakan antara agama itu sendiri dengan keberagamaan manusia. Pengertian antara agama dan keberagamaan harus dipahami secara proporsional. Menurutnya, agama--terutama yang bersumber pada wahyu--diyakini sebagai

bersifat *ilahiyah*. Agama memiliki nilai mutlak. Namun, ketika agama itu dipahami oleh manusia, maka kebenaran agama itu tidak bisa sepenuhnya ditangkap dan dijangkau oleh manusia, karena manusia sendiri bersifat nisbi. Oleh karena itu, kebenaran apapun yang dikemukakan oleh manusia–termasuk kebenaran agama yang dikatakan oleh manusia--bersifat nisbi, tidak absolut. Yang absolut adalah kebenaran agama itu sendiri, sementara kebenaran agama yang dikatakan oleh manusia itu nisbi. Kebenaran absolut itu hanya bisa diketahui oleh ilmu Tuhan. Dengan bahasa lain, Greg Barton menyebut bahwa Djohan Effendi menolak absolutisme agama dan mengakui pluralisme agama."[40]

Sebagai catatan tambahan dari pembahasan tentang pluralisme ini, kita perlu memastikan bahwa istilah pluralisme itu tidak dirancukan dengan relativisme sehingga tidak muncul polemik yang tidak perlu. Kedua terminologi itu adalah jelas sekali perbedaannya. Relativisme bahkan mengingkari pluralitas sehingga relativisme itu sesungguhnya justru berlawanan arah dengan pluralisme. Pandangan Franz Magnis Suseno berikut akan menjelaskan semuanya itu. "Kadang-kadang pluralisme dibajak sebagai nama untuk pandangan yang mengatakan bahwa semua agama adalah sama saja. Atas nama pluralisme agama-agama diminta untuk jangan menganggap dirinya sendiri paling benar. Agama-agama diartikan sebagai ungkapan berbeda dari dimensi transenden manusia yang sama sahnya. Bahwa pandangan ini ditolak adalah wajar. Tetapi pandangan ini jangan disebut pluralisme. Pandangan ini bukan pluralisme, melainkan relativisme. Apabila relativisme mengatakan bahwa semua agama sama saja, semua hanya ungkapan berbeda dari kodrat religius manusia yang sama, di mana lantas pluralitas? Pluralisme yang benar justru mengakui perbedaan di antara agama-agama dan bersedia menerimanya. Jadi relativisme justru tidak pluralistik dan juga tidak toleran karena menuntut agar agama-agama melepaskan dulu keyakinan bahwa mereka benar. Maka kalau pandangan ini yang mau ditolak, sebaiknya jangan disebut pluralisme melainkan relativisme."[41]

Dengan pelurusan pengertian antara pluralisme dan relativisme seperti tersebut di atas, diharapkan pandangan pluralisme dapat diterima secara benar sehingga tidak menjadi sesuatu yang ditakuti dan kemudian ditentang. Kita perlu benar-benar menghayati bahwa

bangsa kita ini sangat plural karena latar belakang apapun. Bahkan bangsa seperti Jepang, Korea, Arab sekalipun sesungguhnya adalah juga sebuah masyarakat yang plural karena setiap orang memang unik walau suku bangsanya sama.

Antara inklusivisme dan pluralisme itu juga seringkali masih dipahami secara rancu. Menurut penulis antara inklusivisme dan pluralisme dapat diibaratkan sebagai berikut:

a. Inklusivisme itu ibarat kita berada di dalam "rumah" kita sendiri (baca: agama kita sendiri atau *home*, *own religion*) dan kemudian mencari dan memasukkan "perabot baru" (baca: ajaran tertentu dari suatu agama lain atau *other, alien religions*) yang hanya sesuai dengan "selera" kita (baca: kita terima kebenarannya) dan serasi dengan "rumah" kita (baca: tidak bertentangan dengan ajaran *home, own religion*). Dengan demikian pemilik rumah adalah yang menentukan (*screening*) dapat atau tidaknya suatu perabot dibeli dan dimasukkan (ada *sense of superiority*). Namun demikian sikap inklusif itu lebih proaktif daripada sekadar sikap toleran karena dalam hal toleransi kita itu lebih bersikap pasif (yakni bersikap diam walau kita tidak setuju terhadap sesuatu ajaran tertentu karena kita menghormatnya). Dengan sikap yang lebih proaktif untuk mempelajari dan menghayati pengertian dari *other religions*, maka *sense of discrimination* tidak hanya ditekan (dalam sikap diam, toleran) yang pada akhirnya masih bisa meletus menjadi konflik. Inklusivisme seperti itu hanya bersifat sepihak dan artifisial (semu). Untuk itu dialog antaragama adalah sebuah keniscayaan. Dalam konteks inilah relevan kita renungkan teori *Global Reflexivity* dari William Schweiker yang merupakan antitesis dari teori *Clash of Civilizations* dari Samuel P. Huntington. Schweiker pada intinya mengatakan bahwa dalam pergaulan antara berbagai peradaban dunia (termasuk berdasarkan agama) memang bisa menimbulkan kekerasan. Namun dia mengingatkan bahwa hal itu tidak boleh kemudian dijadikan dasar untuk mengambil kesimpulan bahwa jalan keluarnya hanyalah melalui konflik. Dia mengatakan, kalau masih ada cara lain untuk terjadinya interaksi peradaban dunia dengan cara yang lebih damai dan bentuk-bentuk reflektif yang lebih menarik, asalkan kita mau bersikap rendah hati terhadap kebenaran yang kita yakini dan sekaligus sikap terbuka untuk belajar dari

(kebenaran) peradaban lainnya (inklusif). [42]

b. Sedangkan pluralisme itu ibarat kita (justru) "keluar" dari "rumah" kita dan kemudian mencari serta mempelajari "rumah-rumah" lain *(other, alien religions*). Walaupun antara satu rumah dengan rumah yang lain ada (bahkan banyak) perbedaannya (dimensi pluralitas), namun dilihat dari fungsi dasar suatu rumah (dalam hal ini sebagai tempat tinggal), rumah-rumah lain itu adalah sama fungsinya dengan "rumah" kita *(home, own religion*). Dengan ilustrasi ini berarti pemilik rumah tidak mempunya*i sense of superiority* terhadap rumah-rumah yang lain. Demikian halnya dengan agama. Agama yang satu maupun dengan agama yang lain mempunyai esensi yang sama dalam fungsi dasarnya, yaitu membantu para pemeluknya mencapai keselamatan *(salvation*) atau pencerahan *(enlightenment*), atau apapun sebutannya di masing-masing agama atau kepercayaan.

Dengan metafora tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa secara spiritual, pluralisme itu lebih tinggi derajatnya daripada inklusivisme.

4. Universalisme

Berikut penulis ajukan dua kutipan untuk mendapatkan gambaran pengertian universalisme yang dianut secara umum:

- "*Universalism often capitalized: a theological doctrine that all human beings will eventually be saved; b. the principles and practices of a liberal Christian denomination founded in the 18th century originally to uphold belief in universal salvation and now united with Unitarianism.*" [43]
- "*Universalism can be classified as a religion, theology and philosophy that generally hold all persons and creatures are related to God or the Divine and will be reconciled to God. A church or community that calls itself Universalist may emphasize the universal principles of most religions and accept other religions in an inclusive manner, believing in a universal reconciliation between humanity and the divine. For example monotheistic religions like Judaism, Christianity, and Islam still claim a universal value of their doctrine and moral principles because they feel they are inclusive. A belief in one common truth is also another important tenet. The living truth is seen as more far-reaching than national, cultural, or religious boundaries.*"[44]

Jadi universalisme merupakan sebuah paham yang memandang bahwa manusia itu di hadapan Tuhan adalah sama, dalam artian semuanya pada akhirnya akan diselamatkan oleh Tuhan. Bahkan binatang, malaikat atau dewa yang jatuh ke dalam dosa, hantu dan setan itu juga akhirnya secara evolutif akan diselamatkan atau mencapai pencerahan. Dalam pandangan ini manusia (baik atau jahat) dengan Tuhan itu pada akhirnya adalah satu kesatuan (*reconciliative*).

Selain itu paham ini juga melihat bahwa sesungguhnya terdapat ajaran atau prinsip-prinsip tertentu yang bersifat universal (*one common truth*) dan oleh karenanya ada di setiap agama. Misalnya, cinta kasih, kasih sayang, kebijaksanaan, tanpa kekerasan, kedamaian, kebajikan dan lain-lain. Oleh karena itu penganut paham ini bersikap inklusif terhadap ajaran atau prinsip universal seperti itu walaupun berasal dari agama yang lain.

Dalam konteks universalisme ini penulis memandang bahwa pada kesadaran yang terdalam dari manusia dan semua makhluk hidup baik yang nampak maupun tidak nampak itu terkandung benih-benih kebaikan dan keburukan sekaligus. Benih-benih kebaikan yang juga diajarkan di semua agama seperti cinta kasih, kasih sayang, tanpa kekerasan, dan kedamaian seperti tersebut di atas sesungguhnya juga ada di dalam kesadaran mereka. Hanya masalahnya ada yang sedang *manifest*, ada yang sedang *latent*. Bila manusia melatih kesadarannya sehingga sifat-sifat universal seperti itu berkembang, maka terlepas dari apapun agamanya, mereka akan juga mencapai pencerahan atau keselamatan atau pembebasan total (apapun kita sebutnya). Pada saat pencerahan atau pembebasan total tercapai, maka sesungguhnya pada saat itulah peran ajaran agama sudah tidak diperlukan lagi karena tujuan untuk mencapai "pantai seberang" telah tercapai sehingga agama sebagai sarana sudah tidak perlu kita bawa atau usung lagi.

Dengan kata lain memang dimensi *self transformation* adalah dimensi yang harus diutamakan dalam hidup keberagamaan manusia bukan dimensi eksternal (*exoteric*) yang seringkali justru mensia-siakan peran sebuah agama. Orang yang menekankan dimensi eksternal itu ibarat orang sakit (baca: umat) yang ke dokter (baca: Nabi atau Guru agung yang telah mencapai pencerahan) dan diberi resep oleh dokter tersebut. Yang dia lakukan adalah mengagulkan

penafsiran dia sendiri atas resep itu dan kemudian memperdebatkannya dengan orang lain, bukan membeli obat dengan resep tersebut apalagi kemudian meminumnya. Padahal dia (umat) bukanlah seorang dokter atau apoteker sekalipun sehingga tidak (belum) mempunyai kompetensi untuk memperdebatkan isi resep. Pasien yang baik adalah yang membeli obat dan kemudian meminumnya sesuai dengan dosis yang sebagaimana mestinya sehingga sembuh dari "sakit"nya.

Jadi dimensi praktik atau *action* dalam hidup keberagamaan adalah yang terpenting bukan berhenti pada tataran wawasan atau pengetahuan sehingga yang berkembang hanya aspek intelektual. Ibarat seorang "peziarah" yang jangan hanya berhenti di perbatasan kota tujuan dan kemudian pulang kembali ke rumahnya. Dia tidak akan pernah mendapat pengalaman sejati tentang isi kota itu.

Menurut pandangan penulis, seseorang baru akan benar-benar memahami dan menjalani pandangan universalisme seperti di atas apabila dia mencapai pencerahan abadi sehingga terbebas dari kabut dualisme, dan dengan demikian bisa melihat kebenaran akhir seperti apa adanya. Sekadar perbandingan dalam agama Kristiani hal ini seringkali disebut dengan keselamatan (*salvation*). Oleh John Hick "Keselamatan" diartikan sebagai berikut. "*By salvation, as a generic concept, I mean a process of human transformation in this life from natural self-centeredness to a new orientation centred in the transcendent divine reality, God, and leading to its fulfilment beyond this life.*"[45] Dari pernyataan ini John Hick juga menekankan pentingnya dimensi *self transformation* sehingga bisa diselamatkan (dalam istilah penulis adalah: mencapai pencerahan).

Berbicara tentang universalisme, kita juga perlu menyadari *the other side of the same coin,* yaitu bahwa selain "Commonalities" manusia itu juga mempunyai keunikannya masing-masing sehingga manusia itu selain mempunyai kesamaan juga sekaligus mempunyai perbedaan. Dengan demikian paham ini melihat segala fenomena kehidupan itu secara non dualistis. Di dalam persamaan kita lihat perbedaan, namun sekaligus dalam perbedaan kita melihat ada persamaan. Pandangan seperti inilah yang pada akhirnya akan dicapai dalam perjalanan spiritual seseorang yang tentu saja akan berwujud dalam segala bentuk pikiran, kata, dan tindakannya sehari-hari.

Pandangan universalisme ini bila kita pelajari dalam sejarah bangsa Indonesia, ternyata telah dianut oleh nenek moyang kita. "Bila ditelusuri lebih jauh, kalimat Bhinneka Tunggal Ika itu merupakan kutipan dari sebuah *kakawin* Jawa Kuna yaitu *Kakawin Sutasoma*, karangan Empu Prapañca semasa Kerajaan Majapahit sekitar abad ke-14. Kakawin ini istimewa karena mengajarkan toleransi antara umat Hindhu Siwa dengan umat Buddha pada masa itu.[46]

Kutipan tersebut berasal dari pupuh 139, bait 5. Bait ini secara lengkap adalah seperti di bawah ini:

> *Rwâneka dhâtu winuwus Buddha Wiswa,*
> *Bhinnêki rakwa ring apan kena parwanosen,*
> *Mangka ng Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal,*
> *Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa.*

Dapat diterjemahkan sebagai berikut:

> *Konon Buddha dan Siwa merupakan dua zat yang berbeda,*
> *Mereka memang berbeda, tetapi bagaimanakah bisa dikenali,*
> *Sebab kebenaran Jina (Buddha) dan Siwa adalah tunggal,*
> *Terpecah belahlah itu, tetapi satu jualah itu. Tidak ada kerancuan dalam kebenaran*[47]

Penulis ingin menekankan pada kalimat terakhir yang mengatakan: "Terpecah belahlah itu, tetapi satu jualah itu. Tidak ada kerancuan dalam kebenaran." Kalimat ini menarik untuk dibahas dalam kaitannya dengan paham universalisme ini. Menurut penulis kalimat itu sesungguhnya berbicara pada tataran *Ultimate Truth*. Pada tataran *Ultimate Truth*, manusia sesungguhnya akan mempunyai pengertian yang sama (non dualisme) tentang *truth*. Dualisme itu hanya terjadi pada tataran *apparent truth* atau *conventional truth*. Perbedaan yang seringkali kita ributkan itu sesungguhnya disebabkan antara lain karena adanya perbedaan pada aspek ritual, bukan esensi ajaran agama itu sendiri. Ritual itu sesungguhnya terkait dengan masalah budaya atau tata cara dan pandangan setempat dan pada saat itu (*space and time*) sehingga bersifat *profane* (atau ornamen menurut istilah Nurcholish Madjid) dan bukan yang hakiki (*sacred*). Sekadar perbandingan, Biku Bodhi (The President of Buddhist Publication Society) menyebutnya dengan dimensi akomodatif untuk

hal-hal yang berkaitan dengan ”bungkus” (*context*) dan liberatif untuk hal-hal yang menyangkut ”isi” (*content*).

Dengan demikian menurut pandangan penulis dari kacamata Buddhis, paham universalisme secara spiritual memang adalah paham yang paling tinggi tingkatannya. Paham ini hanya bisa dipahami dengan benar dan utuh apabila kita telah mencapai pencerahan tertinggi. Pencerahan-pencerahan kecil atau antara (*intermediary enlightenments*) tentu akan sangat membantu kita dalam memahami pengertian dari paham ini dengan lebih baik walau pengertian yang sungguh-sungguh benar dan lengkap hanya bisa dicapai apabila *total liberation* telah dicapai melalui meditasi yang benar dan mendalam. Sepanjang *total liberation* atau *perfect enlightenment* belum tercapai sehingga kita belum bisa melihat *the ultimate reality*, maka manusia sesungguhnya masih hidup dalam alam persepsi.

Persepsi dalam bahasa mandarin ditulis . Karakter mandarin ini terdiri dari dua bagian, di bagian atas adalah berarti *mark, sign* (tanda) atau *appearance (yang muncul)*; dan di bagian bawah adalah berarti: *mind* (batin). Artinya pikiran itu sebetulnya adalah *image* (citra) yang muncul dalam batin manusia. Oleh sebab itu Buddha dalam masa hidupnya pernah mengatakan kepada muridnya, Subhuti: *where there is perception, there is delusion*.[48] Jadi sesungguhnya semua fenomena yang kita lihat melalui pikiran kita itu hanyalah merupakan persepsi (citra yang muncul dalam batin), sehingga fenomena atau obyek pikiran yang muncul itu sesungguhnya hanyalah yang ada di permukaan saja (*apparent reality*; pali: *sammuti sacca* atau dalam Abhidhamma disebut: *pannati*). Dengan kata lain kita tidak melihat objek pikiran itu apa adanya (*see things in themselves*). Jadi yang muncul dalam pikiran manusia itu hanyalah pantulan dari persepsi atau ”kacamata”nya sendiri. Oleh sebab itulah kita tidak boleh gegabah mengambil kesimpulan bahwa pengertian atau pandangan yang kita miliki itu adalah *the ultimate reality* itu sendiri (Pali: *Paramattha sacca* atau *Paramattha* dalam Abhidhamma).

Untuk mencapai pembebasan akhir, maka orang harus menjalani kehidupan spiritualnya secara bertahap. Pencapaian suatu tahap sampai pada tingkat tertentu tidak selalu menjamin akan diikuti dengan pencapaian tahap yang lebih tinggi lagi secara langsung. Dia bahkan bisa mengalami kemerosotan (turun ”kelas’). Hal ini dapat

dijelaskan dengan lebih gamblang apabila kita lihat dari empat jenis orang suci yang dikenal dalam agama Buddha (Therawada), yaitu:

1. *Sotapanna* (ada dua tingkat: *Magga* dan *Phala*): orang suci tingkat I ini telah berhasil melenyapkan/menembus (*Pativedha*) 3 (tiga) belenggu (*Samyojana*) yang pertama. Dia akan masih lahir lagi maksimum tujuh kali;
2. *Sakadagami* atau *once returner* (ada dua tingkat: *Magga* dan *Phala*): orang suci tingkat II ini telah melenyapkan 3 (tiga) belenggu pertama dan telah melemahkan 2 (dua) belenggu berikutnya. Dia akan masih lahir satu kali lagi.
3. *Anagami* atau *Non Returner* (ada dua tingkat: *Magga* dan *Phala*): orang suci tingkat III ini telah melenyapkan 5 (lima) belenggu pertama. Dia hanya akan dilahirkan sekali lagi di 5 (lima) alam tertinggi (*Suddhavasa*)
4. *Arahat* (ada dua tingkat: *Magga* dan *Phala*): orang suci tingkat IV ini telah melenyapkan 10 belenggu seluruhnya tanpa tersisa. Ia tidak dilahirkan lagi dalam alam manapun dari 31 alam tersebut.[49]

Sebelumnya perlu dijelaskan secara singkat bahwa dalam agama Buddha dikenal 31 alam kehidupan atau *31 Realms* (Mahayana bahkan membaginya menjadi 33 alam). Manusia itu ada di alam tingkat ke-5.[50] Alam manusia adalah alam di mana kita bisa mempunyai peluang yang terbesar untuk mempelajari Dharma sehingga bisa mencapai tingkatan (alam) yang lebih tinggi atau bahkan keluar dari 31 alam tersebut. Sepanjang manusia (baca: kesadaran) masih terlahir di 26 alam pertama, maka dia masih bisa terlahir lagi bahkan ke alam yang lebih rendah. Hal ini tidak terjadi apabila kita sudah berhasil mencapai lima alam tertinggi (*Suddhavasa*). Oleh sebab itu (kesadaran) manusia itu pada dasarnya sudah pernah terlahir di 26 alam tapi belum pernah di alam *Suddhavasa*. Demikianlah perjalanan kehidupan (kesadaran) kita dari suatu kehidupan menuju ke kehidupan berikutnya sebelum akhirnya semua makhluk memang pada akhirnya akan mencapai pembebasan sehingga bisa mencapai nirwana. Menurut *Manifestation Only Buddhism* ada delapan aspek kesadaran.[51] Sepanjang kita belum mencapai nirwana (yang menurut Vasubandhu disebut sebagai kesadaran ke 8, *store consciousness*), maka kesadaran kita masih relatif labil belum menetap karena kita masih pada alam pikiran

(kesadaran tingkat ke-1 sampai ke-7 menurut istilah Vasubandhu). Dalam kondisi seperti ini, pemahaman dan kesadaran kita tentang nilai-nilai non sektarian, inklusivisme, pluralisme juga akan masih relatif labil (*up and down*) sesuai dengan kondisi yang sedang menimpanya.

Seorang *Sotapana* setelah wafat memang akan masuk ke alam yang lebih tinggi tapi dia bisa saja setelah itu turun (lagi) ke alam yang lebih rendah. Kondisi ini juga bisa menimpa pada orang suci tingkat II (*Sakadagami*). Hanya *Anagami* (*Non Returner*) yang sudah tidak dilahirkan lagi di alam yang lebih rendah, sebelum akhirnya ia mencapai nirwana.

Sebagai perbandingan, dalam *science* juga dikenal doktrin *ultimate reality* semacam ini. Menurut rumusnya Albert Einstein "energy" adalah *the ultimate reality* dari semua benda (padat, cair, gas, oksigen atau cahaya). Einstein berhasil mengungkapkan bahwa materi (*matter*) itu terdiri dari 92 elemen, dan elemen itu terdiri dari 92 jenis atom dan isotope. Sedangkan atom itu terdiri dari neutron, proton dan elektron. Neutron dan proton akan membentuk nukleus sementara elektron akan mengelilingi nukleus tersebut dalam sebuah orbit. Atom itu tidaklah tetap bentuknya dan nukleus atom itu dapat dibagi lagi menjadi 80 jenis partikel *sub atomic* yang pada dasarnya merupakan gumpalan-gumpalan energi (*bundles of energy*) juga karena materi dan energi itu bersifat *interconvertible*. Oleh sebab itu atom bisa saja keluar dalam bentuk sinar (*ray*). Sedangkan sinar itu pada hakekatnya adalah gumpalan-gumpalan enerji (yaitu *photons*).

Oleh sebab itu materi dan sinar itu bersifat saling bisa menggantikan (*interconvertible*). Dengan demikian realita akhir materi adalah juga energi seperti halnya sinar. Jadi secara ilmiah meja, kursi, anjing, tubuh manusia, air dan cahaya lampu dan lain-lain itu hanyalah *apparent reality* (realita awal) bukan *ultimate reality* (realita akhir). Mereka mempunyai *ultimate reality* yang sama, yaitu enerji karena mereka sesungguhnya adalah terdiri dari proton, neutron, elektron dan tentu saja enerji itu sendiri.[52]

Hanya saja perlu dipahami bahwa cara menemukan dan melihat *ultimate reality* antara jalan spiritual dan *science* itu adalah berbeda. Jalan spiritual melihat *ultimate reality* itu dengan melalui meditasi. Sedangkan *science* melihat *ultimate reality* itu dengan menggunakan *super microscope*. Kalau *science* menemukan enerji sebagai *the*

ultimate reality, maka spiritualitas menemukan *the ultimate reality* itu sebagai *the ultimate truth* yang sesungguhnya di luar jangkauan bahasa manusia. Dalam Buddhisme *ultimate truth* itu digambarkan dengan berbagai terminologi. Antara lain, *Buddha (awakened, enlightened), Paramita* (mencapai pantai seberang), dan lain-lain. Dikatakan mencapai pantai seberang karena kebijaksanaan *(wisdom atau* Pali: *panna)* kita telah timbul secara menetap sehingga *deluded mind* yang menyebabkan pikiran kita diselimuti dengan *ignorance* (kekelirutahuan) sudah berhasil diatasi. Inilah suatu kesadaran agung, yaitu suatu kesadaran yang telah terbebas sama sekali dari dualisme (*enlightened*).

Kesadaran agung ini akan melihat berbagai fenomena secara secara non dualistik. Misalnya, di dalam Nirwana ada *samsara* demikian sebaliknya di dalam *samsara* ada nirwana. Di dalam materi (*matter*) ada kekosongan (*emptiness* atau Pali: *sunyata*) dan di dalam kekosongan ada materi. Dengan kata lain dalam kondisi kesadaran (agung) seperti ini kita akan melihat segala sesuatu apa adanya (*see things in themselves*) bukan lagi sebuah persepsi sebagai akibat pantulan dari batin kita yang diselimuti kekotoran (*deluded mind*) yang berasal dari *self consciousness.* Oleh sebab itulah Dogen-zenji, salah satu guru Zen terkemuka di Jepang, suatu ketika mengatakan, "*To study Buddhism is to study ourselves. To study ourselves is to forget ourselves.*"[53]

Perlu diketahui bahwa jalan meditasi itu berbeda-beda antara satu metode ke metode lainnya. Di masing-masing agama dan kepercayaan ada banyak sistem, teknik dan tipe serta tingkat kesadaran yang bisa dicapai dari berbagai jenis meditasi tersebut.[54] Dalam agama Buddha cara meditasi (pali: *Samadhi*) yang bisa membantu kita mencapai tingkat kebuddhaan adalah melalui *Vipassana Bhavana* (*insight meditation*).

Kalau di atas diberikan metaphora inklusivisme dan pluralisme dalam bentuk "rumah" dan "pemilik rumah", maka universalisme adalah di luar jangkauan dua hal itu. Pada tataran universalisme, bentuk (*form*) dan nama (*name*) sudah tidak relevan lagi. Pandangan universalisme sudah di luar jangkauan konsep manusia biasa yang masih mengandalkan *conceptualization,* logika, dan pikirannya semata, bukan kesadaran agung. Oleh sebab itu seorang universalis itu sudah tidak melihat lagi dari perspektif "rumah-rumah" atau

”sang pemilik” lagi. Dapat diibaratkan bahwa seorang universalis itu sudah beranjak dari perspektif *universe* (alam semesta) karena universalis sudah terbebaskan dari pandangan non dualisme.

Akhirnya penulis ingin menekankan bahwa proses pembelajaran spiritual dalam mengembangkan pandangan-pandangan non sektarian, sikap inklusif dan keberhasilan melihat bahwa realita hidup juga bersifat plural sesungguhnya adalah ”anak-anak tangga” buat kita untuk bisa memahami pengertian universalisme dengan benar dan utuh. Perjalanan spiritual itu dapat diibaratkan seperti permainan ”ular tangga”. Kita bisa suatu saat naik dan di kala yang lain turun (merosot) secara spiritual. Kondisi itu baru akan menetap apabila kita telah mencapai *total liberation* atau *perfect enlightenment* sehingga bisa mencapai pemahaman akan universalisme secara utuh dan mendalam. Jadi Universalisme adalah yang tertinggi dari empat nilai di atas. Oleh sebab itulah pembahasan 4 (empat) nilai universal di atas sengaja penulis bahas dengan urutan seperti itu di mana universalisme dibahas yang terakhir.

Penutup

Dari bahasan singkat di atas dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya empat nilai yaitu nonsektarian, inklusivisme, pluralisme, dan universalisme saling berhubungan dan *interchangeable*. Empat nilai tersebut akan membawa kita menuju ke ”Ruang” yang sama yaitu *All is One, One is All*. Kalau hal tersebut bisa kita wujudkan dalam berbagai aspek kehidupan di Tanah Air tercinta, *maka* cita-cita luhur para Pendiri Republik Indonesia akan bisa kita wujudkan, di mana Bhinneka Tunggal Ika bukan hanya *Das Sollen* tapi Juga *Das Sein* sehingga bisa menjadi *Great Nation*.

Kesimpulan tersebut tentunya baru benar-benar bisa kita hayati dan lihat kebenarannya setelah kita melihat dan mengalami sendiri kebenaran dari nilai-nilai tersebut. Namun perlu disadari bahwa hal itu hanya bisa diwujudkan melalui sebuah proses pembelajaran spiritual yang intensif, berkelanjutan dan tentunya memakan waktu. Oleh sebab itulah empat nilai tersebut sesungguhnya juga dapat dijelaskan dari theori NLP (*Neuro Linguistic Programming*) yang merupakan *learning stages* sebagai berikut:

1. *Unconscious incompetent* (Tidak sadar kalau tidak mampu)
2. *Conscious incompetent* (Sadar kalau tidak mampu)
3. *Conscious competent* (Sadar kalau sudah mampu)
4. *Unconscious competent* (Tidak sadar kalau sudah mahir).[55]

Empat tahapan di atas sesungguhnya juga berlaku dalam proses pembelajaran kita secara spiritual. Pada saat seseorang menganut sebuah agama, maka itu akan diawali dari ketidak-tahuannya akan berbagai ajaran dari agama yang dianutnya. Setelah mulai belajar, maka orang akan mulai menyadari bahwa ternyata ada berbagai macam ajaran yang kemudian disebut sekte-sekte. Pada tahap awal pembelajaran seperti ini biasanya orang akan ada kecenderungan menggandrungi suatu ajaran sekte tertentu. Kegandrungan inilah yang kemudian tanpa disadari akan membuat orang tersebut menjadi sektarian.

Dalam tahap perkembangan berikutnya dia akan meneruskan belajar hingga akhirnya mulai melihat bahwa ternyata ada kebenaran-kebenaran lain yang bisa melengkapi dan menyempurnakan pengertiannya tentang ajaran dari sektenya sendiri (*non-sectarian*). Demikianlah seterusnya semakin dalam pemahamannya tentang ajaran agamanya (dan juga ajaran agama lainnya), maka orang tersebut akan semakin berkembang sikap inklusif dan pluralistiknya sebelum akhirnya orang tersebut mencapai tingkat pembelajaran yang tertinggi hingga dia mencapai pencerahan abadi sehingga bisa melihat bahwa kebenaran mutlak itu adalah bersifat tunggal atau universal seperti yang sesungguhnya dimaksudkan oleh agama manapun.

Namun demikian perlu disadari bahwa proses pembelajaran seperti dimaksud di atas hanya bisa terjadi apabila kita selalu bisa mempertahankan diri kita sebagai *beginner's Mind*.[56] Manusia itu pada waktu lahir ada dalam tataran *beginner's mind*. Sebuah kondisi di mana kita ibarat sebuah "gelas kosong" yang selalu siap diisi dengan hal-hal baru. Oleh sebab itu semua yang diajarkan oleh lingkungannya akan diserap sepenuhnya tanpa sikap menolak sama sekali (*no mental blockage*). Namun sayang, sejalan dengan pertambahan usianya, manusia itu mulai bergeser paradigmanya menuju ke kutub ekstrem yang lainnya, yaitu *expert mind*. Pada saat kita dibelenggu oleh paradigma *expert mind*, maka pada saat itulah

telinga kita menjadi "budeg" atau tuli (*mental blockage*) sehingga proses pembelajaran menjadi melamban atau bahkan berhenti sama sekali. Dalam kejawen hal ini sering diungkapkan dengan *rumangsa bisa, ning ora bisa rumongso*. Di sinilah tantangan bagi kita sebagai *spiritual beings* untuk terus menjaga pikiran kita agar tetap sebagai *beginner's mind* sehingga bisa terus menjadi *life-long learner* dengan mengeluarkan hal-hal lama yang ada di benak kita (*unlearning process*) dan terus belajar lagi secara lebih mendalam (*relearning)* sehingga pada akhirnya berhasil mencapai *total liberation* atau *perfect enlightenment*. Dalam konteks ini peringatan Biksu Thich Nhat Hanh adalah relevan bahwa hambatan perkembangan spiritual itu tidak hanya dalam bentuk *afflictions obstacle* tapi juga *knowledge obstacle.*[57]

Sebagai kesimpulan dari makalah ini penulis ingin mengajukan hipotesa sebagai berikut:

A = Non sektarian
B = Inklusivisme
C = Pluralisme
D = Universalisme
Di mana: A < B < C < D

Dengan demikian seorang Buddhis yang non sektarian—sampai tingkat tertentu–mempunyai benih-benih inklusif, pluralistik, dan universal. Demikian seterusnya seorang Buddhist inklusif adalah sekaligus non sektarian, dan sampai tingkat tertentu juga telah memiliki benih-benih pluralistik dan universalistik; dan seorang Buddhis yang berpandangan pluralistik adalah sekaligus inklusif dan non sektarian serta sampai tingkat tertentu juga telah memiliki benih-benih universalistik; serta akhirnya seorang Buddhis yang benar-benar telah memahami dan menjalani paham universalisme adalah orang yang tentu saja berpandangan non sektarian, inklusif dan sekaligus pluralistik.

Namun perlu dicatat bahwa keberadaan empat nilai ini pada diri satu orang itu bersifat gradasi dan relatif berbeda kadarnya dari orang lain. Hal itu terjadi karena tingkat pemahaman atas empat nilai tersebut bagi satu orang akan berbeda kedalamannya dengan tingkat pemahaman dari orang lain sesuai dengan tingkat pencerahan yang telah dicapai oleh masing-masing orang.

Untuk lebih memahami soal derajat atau tingkat kedalaman nilai-nilai Buddhayana sebagaimana dimaksud di atas, maka gambar di bawah ini (walau masih sederhana *modelling*nya) mungkin bisa membantu kita mengilustrasikan derajat dari empat nilai tersebut pada diri seseorang secara lebih jelas.

Jika kita menggunakan suatu *scoring system* dengan skala *Likert* 1-5, maka derajat non sektarian atau inklusivisme atau pluralisme atau universalisme dari seseorang itu bisa bergerak di antara angka 1 sampai dengan 5 tersebut sesuai dengan jangka waktu pembelajaran spiritualnya. Dengan demikian Si Ali yang sikap non sektariannya ada di angka 1 akan berbeda derajat inklusivisme atau pluralismenya dibanding Si Bambang yang derajat non sektariannya ada di angka 5. Demikian sebaliknya Si Cecep yang derajat universalismenya berada pada skala 1 tentu akan berbeda sikap non sektarian, inklusivisme dan pluralismenya dibandingkan Si Damar yang derajat universalismenya berada pada skala 5. Dalam kehidupan kita, sistem *scoring* seperti ini tentu hanya pantas kita pakai untuk mengukur diri kita sendiri bukan untuk mengukur orang lain.

Perlu disadari bahwa derajat seseorang dalam salah satu nilai tersebut bersifat dinamis. Dalam artian seseorang dalam kondisi tertentu pandangannya bisa berubah ke arah positif (*progressive*) atau sebaliknya ke arah negatif (*regressive*). Umpamanya, seorang pluralis dalam kondisi tertentu bisa berubah pandangannya menjadi kurang pluralis. Demikian sebaliknya seorang eksklusif pada suatu masa bisa berubah pandangannya menjadi inklusif. Kondisi ini baru akan menetap pada saat seseorang telah mencapai pencerahan tertinggi sehingga pandangan universalisme telah dimilikinya secara menetap (*perfect enlightenment* telah tercapai).

Apabila hipotesa tersebut di atas dapat diterima, maka seorang pluralis pada tataran teologis, bukan hanya sosiologis (seperti Djohan Effendi), tentu adalah sekaligus penganut tiga nilai atau pandangan berikutnya, yaitu non sektarian, inklusif, dan universal. Dengan kata lain empat nilai yang diusung oleh paham Buddhayana adalah sekaligus nilai-nilai yang dianut, dijalani dan diperjuangkan oleh Djohan Effendi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara utamanya di bidang keberagamaan.

Djohan Effendi selalu menekankan perlu dibedakannya antara ”Agama” dan ”Keberagamaan”. Agama memang mengajarkan tentang kebenaran mutlak. Namun manusia yang nisbi dan dalam proses belajar mencari kebenaran mutlak itu harus dilihat sebagai sebuah proses keberagamaan tadi. Artinya dalam proses pembelajaran tersebut manusia dengan sifatnya yang nisbi sangat bisa menyalahtafsirkan pengertian agama yang mempunyai kebenaran mutlak tersebut. Dengan kata lain Beliau mengingatkan kita semua agar jangan melihat pandangan pribadi sebagai kebenaran mutlak itu sendiri yang diajarkan oleh sebuah Agama. Oleh sebab itu kita tidak boleh memaksakan pandangan dan pengertian kita kepada orang lain sementara kita tidak (belum) tahu bahwa pandangan dan pengertian yang kita paksakan itu bukanlah (belumlah) sebuah pengertian yang final. Djohan Effendi juga berpandangan bahwa perkembangan spiritual seseorang itu adalah bersifat gradasi. Oleh karena itu manusia itu pada dasarnya belum bisa memastikan perkembangan spiritualnya ada di mana, maka sebaiknya manusia itu bersikap rendah hati sehingga tidak menganggap bahwa pandangannya adalah yang paling benar sendiri sehingga seolah-olah pandangannya adalah Agama itu sendiri.

Penulis sudah mengenal Djohan Effendi dari dekat karena kami bersama-sama mendirikan ICRP (*Indonesian Conference On Religion and Peace*). Pemikiran dan pandangan yang Beliau perjuangkan termanifestasi pada perilaku Beliau. Antara pikiran, kata dan perbuatan telah menjadi satu. Beliau adalah seorang pluralis tulen yang sangat sederhana dan rendah hati dengan kadar kecendekiawanan yang telah mendapat pengakuan dari masyarakat luas, termasuk para akademisi sekaliber Greg Barton. Dalam disertasinya di Universitas Monash, Australia, Barton bahkan mensejajarkan Djohan Effendi dengan Alm. Nurcholish Madjid, Abdurrahman

Wahid, dan Alm. Ahmad Wahib sebagai sesama pemikir neomodernis Islam.

Perjuangan Djohan Effendi, bersama dengan beberapa teman seperti M.. Dawam Rahardjo dan Alm. Ahmad Wahib dalam Lingkaran Diskusi Limited Group, tidaklah sia-sia. Apresiasi dan rasa syukur itu tampak dari antusiasisme para penulis yang diminta untuk ikut berkontribusi dalam buku yang akan diluncurkan dalam rangka HUT nya yang ke-70. Demikian pula dengan penulis. Walau dengan kemampuan yang serba terbatas di bidang ini, penulis mencoba ”memaksakan” diri dan memberanikan diri untuk ikut menyampaikan appresiasi itu melalui tulisan yang sederhana ini.

Saya tahu Djohan Effendi tidak menginginkan sanjungan atau pujian-pujian ini tapi Beliau sungguh pantas mendapatkannya. Oleh karena itu ungkapan berikut benar-benar berlaku dalam konteks ini, *”In sprituality you don't get what you desire, you get what you deserve.”*

”Selamat Ulang tahun ke 70 Pak Djohan. Semoga Allah Swt. memberkati semua perbuatan baik dan amal baik Bapak bagi kemanusiaan dan keberagamaan selama 70 tahun di Tanah Air tercinta ini maupun di tingkat internasional.”

Lereng Gunung Lawu, 10 Januari 2009

Catatan:

[1] Dalam konteks ini Paul F. Knitter (Union Theological Seminary, New York) dalam sebuah presentasinya di PBB mengajukan 4 (empat) tesis sebagai berikut:
   i. *Unless the Religions are part of the solution, they will continue to be part of the problem;*
   ii. *The Religions must be part of the solution together, not separately;*
   iii. *To be part of the solution Religions must confront why they are part of the problem;*
   iv. *One of the key reasons why Religions are so easily exploited for purposes of hatred and violence is because each Religion makes claims to be “superior” over all the others.*

[2] Prof. S.K. Ramachandra Rao, The Agama Encyclopaedia, Volume I (Introduction), 1.

[3] Lihat ***Simsapa Sutta*** , Samyutta Nikaya LVI.31yang antara lain mengatakan:
- Pada suatu ketika, Sang Bhagava menetap di Kosambi, di hutan Simsapa. Lalu, sambil memungut beberapa helai daun Simsapa dengan tangannya, beliau

bertanya kepada para bhikkhu, "Bagaimana kalian melihat ini, para bhikkhu? Manakah yang lebih banyak, beberapa helai daun Simsapa di tanganku ini ataukah semua daun Simsapa di dalam hutan ini?"

- "Daun yang ada di tangan Sang Bhagava itu jumlahnya sedikit, Bhante. Daun yang ada di hutan ini jauh lebih banyak."

- "Seperti itu pula, para bhikkhu, hal-hal yang aku ketahui secara langsung tetapi tidak kuajarkan jauh lebih banyak [daripada hal-hal yang kuajarkan]. Dan mengapa itu tidak kuajarkan? Oleh karena hal-hal itu tidak berkaitan dengan tujuan [hidup suci], tidak berhubungan dengan dasar-dasar hidup suci, dan tidak membawa pada tanggalnya kemelekatan, pada lenyapnya hawa nafsu, pada pemadaman, pada keheningan, pada pengetahuan langsung, pada kesadaran diri, pada terurainya belenggu. Itulah sebabnya hal-hal itu tidak kuajarkan.

[4] dr. Krishnanda Wijaya Mukti, MSc, Wacana Buddha-Dharma (2003), 132.

[5] Disarikan dari: Thich Nhat Hanh, Part 1, Interbeing, third edition (1998), 3-6.

[6] Disarikan dan ditafsirkan dari Thich Nhat Hanh, Peace is Every Step (1991), Bantam Books, 95-6.

[7] Geshe Michael Roach, The Diamond Cutter (2000), 70.

[8] Ensiklopedi Nurcholish Madjid 4 Q-Z, disunting oleh Budhy Munawar-Rachman, 2811.

[9] Lihat Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, second edition (2003), 271 dan 765.

[10] Untuk uraian tentang 31 Alam dapat dilihat antara lain dari Pandit J. Kaharuddin, Abhidhamma-tthasangaha 258-9.

[11] Disarikan dari Thich Nhat Hanh, The Heart of Buddha's Teaching (1998), Broadway Books: New York, 12-8. Untuk memudahkan penulis membuatkan diagramnya dalam Lampiran I.

[12] Sekadar catatan, menurut versi Pao-Lin Ch'uan, Nagarjuna adalah *patriarch* ke 14 sedang Vasubandhu adalah *patriarch* ke 21 Philip B. Yampolsky, The Platform Sutra of The Sixth Patriarch (1967), Columbia University Press, 9.

[13] Howard Gardner, Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences, New York: Basic Books (1983).

[14] Biku Piyasilo, Jalan Tunggal (terjemahan 2008), Penerbit Dian Dharma, 5.

[15] Hal ini antara lain nampak dari otokritik yang dilakukan oleh pengikut aliran Therawada seperti Biku S. Dhammika dalam bukunya *"The Broken Buddha": Critical Reflections on Theravada and a Plea for a New Buddhism*

[16] Dr. Ananda Guruge (Sri Lanka), Memahami Buddhayana, edisi ke 50 (1995), Bab Agama Buddha Universal, 26, menyebutkan bahwa Pertemuan I World Fellowship of Buddhist pada tahun 1950 telah mengambil 3 (tiga) kesepakatan sebagai berikut:
1.Penerimaan secara umum keenam warna bendera Buddhis;
2.Pengakuan dan perayaan Waisak secara umum; serta
3.Penerimaan rumusan Pali mengenai Tisarana dan Pancasila.

[17] Maha Biksu Ashin Jinarakkhita adalah putra Indonesia yang pertama kali membangkitkan kembali agama Buddha di Indonesia setelah tertidur lelap lebih dari 500 tahun di persada Nusantara. Pada tanggal 4 Juli 1955 Beliau mendirikan sebuah organisasi Buddhis tertua dengan paham Buddhayana yang sekarang dikenal dengan nama Majelis Buddhayana Indonesia (MBI). Atau 19 tahun lebih awal dari pidato Dr Kirtisinghe tersebut di atas. Perkumpulan ini merupakan penjelmaan dari Persaudaraan Upasaka Upasika Indonesia (PUUI) yang didirikan bertepatan pada hari suci Asadha 2499 BE (04 Juli 1955) di Watugong, Ungaran, Semarang yang kemudian berubah menjadi Majelis Ulama Agama Buddha Indonesia (MUABI) pada tanggal 3-5 Maret 1972, dan yang

akhirnya menjadi Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia (MUABI) pada tahun 1976. Pada tanggal 7-8 Mei 1979 MUABI berubah menjadi Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) hingga sekarang.

[18] Maha Upasaka Krishnaputra, ”Memahami Buddhayana”, edisi ke 50 (1995), Bab Meneliti Perkembangan Agama Buddha, 172.

[19] Biku Dharmavimala, Peran Semangat Buddhayana Dalam Mewujudkan Agama Buddha Yang Hidup, 6.

[20] Sekadar catatan, para ahli *religious pluralism* seperti Paul F. Knitter, biasanya lebih sering membahas tiga nilai yang terkait, yaitu: *exclusivism*, *inclusivism* dan *pluralism*.

[21] Oxford Dictionary of English, op cit, 1596.

[22] Ibid, 1198.

[23] http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism.

[24] Wikipedia, Free encyclopedia.

[25] Ensiklopedi Nurcholish Madjid 4 Q-Z, op cit 2965-6.

[26] Ribur Rinpoche, How to Generate Boddhhicitta, 14.

[27] Oxford Dictionary of English, op cit, 876.

[28] Wikipedia, free encyclopaedia.

[29] Kristin Beise Kiblinger (Thiel College, USA): Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others (2005), Ashgate Publishing Company, USA, 39.

[30] Frans Magnis Suseno : Makalah “Masa Depan Pluralisme.”

[31] M. Dawam Rahardjo, makalah “Liberalisme, Sekularisme dan Pluralisme.”

[32] The Oxford Dictionary of World Religions (1997), Oxford University Press, edited by John Browker, 756.

[33] Michael J. Vlach, Ph.D.: What Are Pluralism, Inclusivism, and Exclusivism?

[34] John Hick, Religious Pluralism and Islam (2005).

[35] William Kwan, SE, MA adalah Executive Director dan salah satu Pendiri IPI (Institut Pluralisme Indonesia).

[36] Djohan Effendi, makalah “Agama: Rahmat Ataukah Laknat”?

[37] Prof. Dr. Nurcholish Madjid, Masyarakat Religius (2000), 25-6.

[38] Krishnanda Wijaya Mukti, op cit, 151.

[39] Djohan Effendi, PhD., makalah “Mengapa Masalah Akidah Tidak Diserahkan Kepada Allah Saja?”

[40] Zainul Abas - Dosen STAIN Surakarta: makalah “Hubungan Antar Agama Di Indonesia: Tantangan dan Harapan.”

[41] Frans Magnis Suseno, loc cit.

[42] Disarikan dari uraian Kristin. Beise Kiblinger, op cit, 127-8.

[43] http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism.

[44] Wikipedia, the free encyclopaedia on Universalism.

[45] John Hick, Op cit.

[46] Catatan Penulis, seperti yang kita ketahui Majapahit adalah Nenek moyang kita yang sungguh berjaya selama lebih dari 200 tahun di akhir abad XIII sampai dengan awal abad XVI. Wilayahnya bahkan lebih luas daripada NKRI karena mencakup juga Philipina dan Malaysia.

[47] Wikipedia Indonesia.

[48] Thich Nhat Hanh, The Heart of the Buddha’s Teaching , op cit 52-3.

[49] 10 Belenggu (Samyojana) atau *The 10 Fetters* adalah:

- *Sakkaya-Ditthi*: pandangan sesat tentang adanya pribadi, jiwa atau aku yang kekal (*Unalterable ego*) dan berdiri sendiri tanpa tergantung dari (kondisi) yang

lain.
- *Vicikiccha*: Keragu-raguan yang skeptis tentang Buddha, Dhamma, Sangha dan tentang kehidupan yang lampau dan kehidupan yang akan dating, serta tentang hukum sebab akibat.
- *Silabata-Paramasa*: Kemelekatan kepada suatu kepercayaan bahwa hanya dengan melaksanakan aturan-aturan dan upacara keagamaan, seseorang dapat mencapai kebebasan.
- *Kama-Raga*: nafsu indria.
- *Vyapada/Patigha*: Dendam atau rasa dengki.
- *Rupa- Raga*: Kemelekatan atau kehausan untuk terlahir dalam alam bentuk.
- *Arupa Raga*: Kemelekatan atau kehausan untuk terlahir di alam tanpa bentuk.
- *Mana*: Perasaan untuk membandingkan diri sendiri dengan orang lain (di atas atau di bawahnya).
- *Uddhacca*: kegelisahan.
- *Avijja*: Kebodohan atau ketidaktahuan.

[50] Lihat lampiran II.

[51] Thich Nhat Hanh, Understanding Our Mind; Op cit, 23.

[52] Dr. M. Tin Mon, The Essence of Buddha Abhidhamma (1995), 13-4.

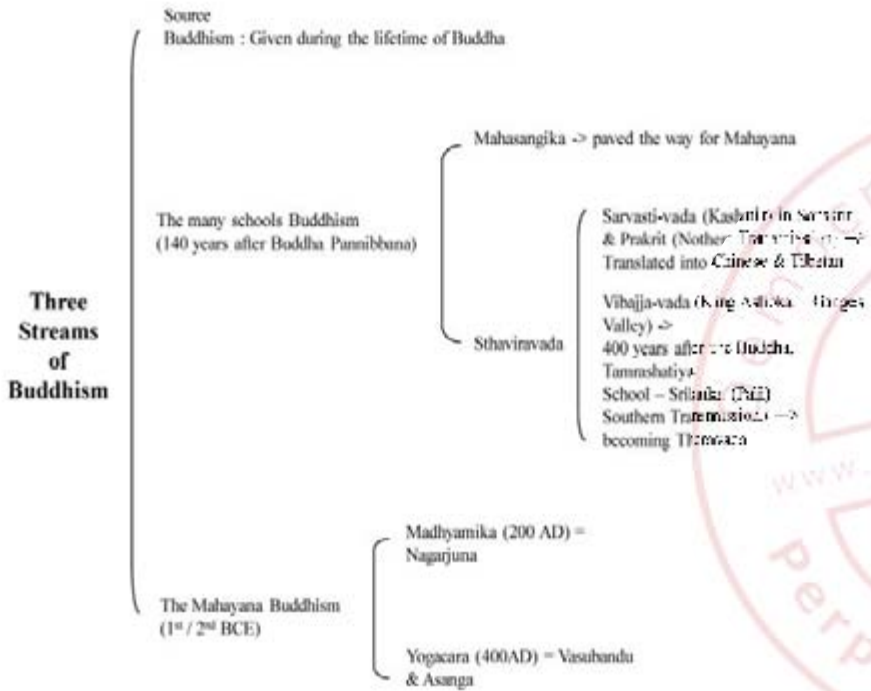
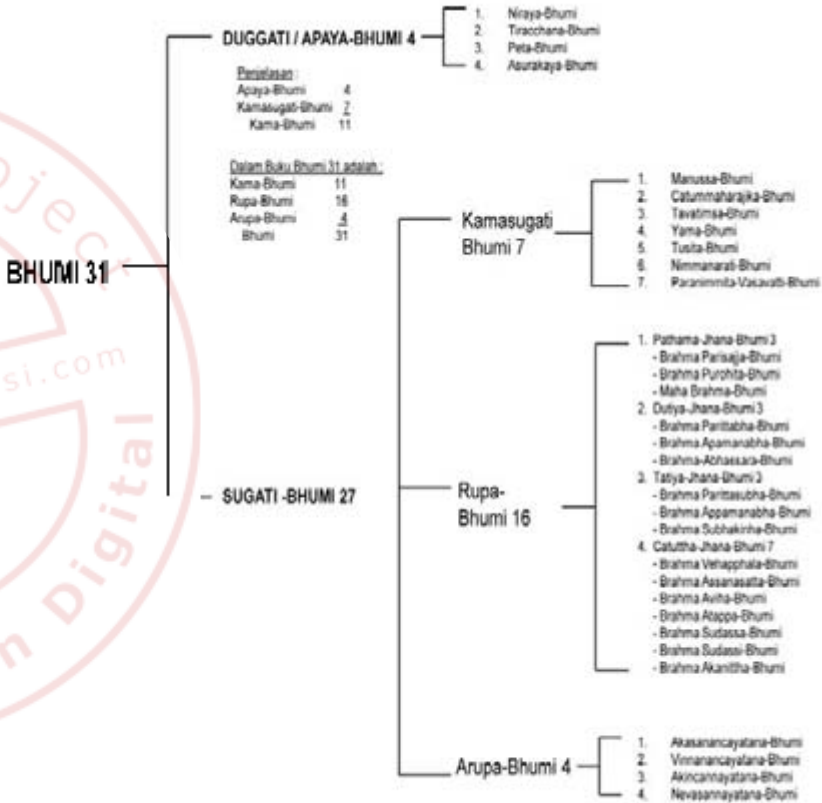
[53] Shunryu Suzuki, Zen's Mind, Beginner's Mind (Weatherhill, 11th printing, 2007), 79.

[54] Lihat Daniel Goleman, The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experiences (1988), 106 dan 113.

[55] Joseph O'connor & John Seymour, Introducing Neuro Lingusitic Programming (1990), 6-8.

[56] Shunryu Suzuki, op cit, 21-2.

[57] Thich Nhat Hanh, Understanding Our Mind, op cit 113-9.

LAMPIRAN I: Three Streams Of Buddhism

LAMPIRAN II: 31 Alam (Realms)

Belajar Kembali Menjadi Bangsa; Kasus Ahmadiyah

• *J.H. Lamardy*

Ketika ditanya seorang wartawan, salah seorang bapak reformasi kita Amien Rais balik bertanya; Ahmadiyah itu sudah ada sejak lama, mengapa baru sekarang dipermasalahkan

Ya, Ahmadiyah itu sudah ada di Indonesia sejak tahun 1924/1925, mengapa baru sekarang ada masalah? Malahan pada awal kehadiran Ahmadiyah di tahun itu, terbangun semarak dialog antara alim uUlama Indonesia dengan para mubaligh Ahmadiyah. Terlibat Dr. Karim Amrullah, Inyiek Djamil Djambek (Pahlawan Nasional), Sekh Ibrahim Musa Parabek, K.H. A. Hassan Bandung, HOS Tjokroaminoto dan Bung Karno sendiri. *The grand old man*, Haji Agus Salim, menulis kata pengantar untuk Tafsir Alquran Suci yang diterbitkan oleh Gerakan Ahmadiyah Indonesia tahun 1930-an. Pengantar itu tidak hanya sekadar penjelasan dalam hubungan keahmadiyahan, tetapi juga pasti sebuah pencerahan untuk kurun itu.

Secara tidak langsung Imdadun Rakhmat menjawab pertanyaan Amien Rais di atas, bahwa memang ada gelombang lain yang dominan menyaput pantai Nusantara. Dalam bukunya "Arus Baru Islam Radikal; Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia", Imdad menulis di antaranya: "Gerakan yang merangkum berbagai corak gerakan—dari yang moderat hingga yang radikal, dari yang apolitis hingga yang politis—telah menyumbangkan berbagai kemajuan bagi umat Islam, sekaligus juga diwarnai oleh berbagai problem hingga tragedi kekerasan". Dalam buku itu Imdad menyampaikan secara umum sebuah kondisi geososial-politik awal, dan, menurut penulis, Indonesia sedang dalam kondisi sensitif

terhadap implikasinya.

Kalau sempat kita cermati, ada faktor penting lain juga, ialah kelalaian kita selama 32 tahun Orde Baru untuk meningkatkan terus kesadaran akan proses "menjadi bangsa". Rezim ketika itu yakin bahwa persoalan itu bisa diselesaikan dengan sebuah "pelototan", tidak memerlukan sebuah proses pembelajaran yang membuang waktu. Karena kelalaian itu kita kembali mengalami mimpi buruk bangsa-bangsa Eropa abad pertengahan. Bangsa kita *setback* beberapa dekade ke belakang. Walaupun tidak sepenuhnya begitu, karena banyak juga hal-hal yang menggembirakan dari guncangan-guncangan ini.

Proses Menjadi di Benua Alit India

Ada baiknya, sebelum kita simak lagi pengalaman 4 tahun kita yang terkait kebebasan beragama ini, kita melongok sepintas kebelakang, tentang kelahiran Ahmadiyah dan mula kehadirannya di Indonesia.

Perkenankan penulis pada bahagian ini bertolak dari butir butir perbedaan, agar pembahasan bisa lebih "bening" dicermati. Karena Ahmadiyah bisa jadi "titik titik yang dilupa" bagi pribadi usia 50-an keatas yang familiar dengan Jong Islamieten Bond, dan bisa jadi titik titik tak dikenal bagi pribadi 50-an kebawah.

Ahmadiyah lahir di anak benua India di era kolonial. Karena itulah, kemunculan Ahmadiyah tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah India/Pakistan sebagai bangsa jajahan Imperium Inggris Raya ketika itu. Sebagai masyarakat jajahan, sulit diharapkan masyarakat terlepas dari kebodohan. Masyarakat Islam India di era kolonial Inggris itu, seperti disebutkan Maulana Muhammad Ali dalam Zulkarnain (2005: 51), semakin tenggelam dalam keterbelakangan dan perselisihan dengan sesama kaum muslim karena masalah perbedaan paham yang sering sepele.

Berawal dari Punjab, Pakistan sekarang, di abad ke-19, tumbuh-lah di kawasan ini semacam komunalisme religius dan nasionalisme untuk melawan kolonial Inggris. Selain muncul gerakan Islam yang belakangan lantas menjadi lembaga dengan nama Ahmadiyah, tercatat beberapa gerakan pembaruan di bidang keagamaan lain.

Tidak berhenti sampai di situ, pada level media pun terjadi kompetisi dalam soal-soal pelik ini, interprestasi pada hal-hal yang berbau keagamaan. Koran-koran dan jurnal yang diterbitkan oleh

organisasi keagamaan mewartakan pertikaian klaim dan konflik *inter-religious* untuk mengalahkan lawan-lawannya. Bahkan beberapa organisasi keagamaan seperti itu turut serta dalam mensponsori forum-forum publik yang menggambarkan rivalitas keagamaan dengan mengadakan perdebatan dengan terkadang dihadiri ribuan penyimak. Dapat dikatakan bahwa Gerakan Pembaruan ini berkarakter Khas Era Kolonial, yang dalam teologinya juga menyimpan antitese terhadap "ideologi" sekalian teologi yang dianut bangsa yang menjajahnya.

Mengenai Hazrat Mirza Ghulam Ahmad sendiri, beliau dilahirkan di Qadian, Punjab, India, pada tgl 13 Februari 1835 M atau 14 Syawal 1250 H. Ayah beliau bernama Mirza Ghulam Murtada, Ibu bernama Ciraagh Bibi. Beliau keturunan Haji Barlas raja kawasan Qesh, dari keluarga Moghul. Sejak muda beliau banyak menghabiskan waktunya untuk mempelajari Alquran dan suka menyepi, ketimbang larut dalam masalah keduniaan. Tahun 1875 M, beliau mengadakan mujahadah, atau menjalani ibadah ibadah khusus, berdoa, berpuasa selama enam bulan berturut turut, dan setiap malam bangun untuk shalat tahajud. Hal ini beliau lakukan karena sangat sedih melihat Islam dalam keadaan terjepit tak berdaya menghadapi penjajahan dan serangan berbagai pihak.

Dalam kondisi berebut panggung wacana seperti disingung di atas, saat itu Hazrat Ahmad, dipandang sebagai juru bicara mumpuni dari kalangan Islam. Beliau adalah salah satu figur yang dikenal fasih berwacana. Ditambah beliau dari kalangan aristokrat, pemilik tanah di Qadian dan sangat menguasai Alquran, warjarlah beliau jadi figur yang sangat disegani (Asani , 2006).

Usaha-usaha Hazrat Ahmad untuk membentengi umat Islam di India waktu itu terus berlanjut. Tahun 1880, terbit empat volume buku *Barahin-i Ahmadiyaa*, untuk mempertahankan Islam atas serangan kelompok sayap kanan, *Arya Samaj*. Pada tahun 1888 beliau mendakwakan diri sebagai Imam Mahdi yang di tunggu-tunggu. Secara eskatologis, menurut Dr. Jalaluddin Rahmat kedatangan Imam Mahdi dibicarakan dan diingatkan dalam tidak kurang dari 400-an hadis. Menurut beberapa pengamat yang pernah penulis tanyai, tidak kurang dari 280-an hadis, dan terdapat dalam enam kitab hadis yang utama (*sichah sittah*). Dari segi klasifikasi keabsahan itu berarti hadis mutawatir.

Pada tahun 1891 beliau mendapat wahyu yang mengatakan bahwa Isa Almasih as telah wafat, dan Isa Almasih yang ditunggu-tunggu di akhir zaman ini adalah beliau sendiri. Dua butir inilah yang menjadi titik beda utama antara Ahmadiyah dan Non-Ahmadiyah dalam Islam.

Hal yang mengherankan rupanya, klaim itu ternyata tidak hanya beredar di kalangan Islam, tetapi juga beredar dan menyentuh kalangan Hindu, dengan diasumsikan Mirza Ghulam Ahmad adalah *Kalki*, inkarnasi kesepuluh Dewa Wishnu yang ditunggu-tunggu (Asani, 2006: 573).

Baik untuk dicatat di sini, bahwa dalam forum diskusi yang diadakan oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah pada sekitar November 2005, DR. Kautsar Azhari Nur membawa *Futhuhatul Makiyyah* karya *Syechul Akbar* Ibnu Arabi. DR. Kautsar Azhari Nur minta K.H. Husein Muhammad untuk membaca dan menterjemahkan beberapa kalimatnya yang menegaskan bahwa kedatangan Nabi Ummati, yang takluk kepada Syari'ah Muhammad dan dengan demikian untuk syi'ar Islam tidaklah tertutup adanya.

Pengakuan sebagai Isa Almasih di atas menimbulkan arus balik penentangan yang kuat. Meski begitu, di bawah ancaman, deraan dan kekerasan yang datang silih berganti dan bertubi-tubi, seperti juga diungkap dalam ujung tulisan Asani (2006: 576), terbinalah "keberada-an" itu., sebagaimana lazimnya gerakan kelompok minoritas keagamaan yang terus ditindas. Kontroversi yang mengiringinya hanyalah semakin memperkuat komitmen para pengikutnya, baik secara moral maupun finansial. Situasi ini pelan namun pasti membawa semangat baru, hingga pada akhirnya memperkuat rasa solidaritas di antara mereka. Ditambah lagi dengan penafsiran *jihad* yang non militeristik, melainkan melalui lisan dan pena, Ahmadiyah menyebar ke berbagai tempat di lima benua. Slogan utama Jemaat yang diarak ke lima benua ini adalah,*"love for all, hatred for none"*.

Awal Kehadiran di Indonesia

Pada awal abad kedua puluh itu, melanjutkan tradisi Minang sebelumnya, lembaga pendidikan dan pembaruan Islam berlanjut dengan lebih semarak di Sumatera Barat. Satu di antaranya yang paling menonjol adalah Sumatera Thawalib, yang dipimpin oleh DR. Haji Abdul Karim Amrullah, ayahanda Buya Hamka. Lazim bagi

siswa yang tamat dan berbakat, melanjutkan studi ke Mekah atau Kairo. Saat itulah tiga orang murid Engku Haji Rasul ini, panggilan akrab DR Karim Amrullah, yaitu Abu Bakar Ayyub, Ahmad Nurdin dan Zaini Dahlan juga memiliki ambisi luhur demikian ini.

Atas pertimbangan guru-guru senior, Zainuddin El Yunusi Labai dan Ibrahim Musa Parabek bahwa sudah banyak siswa Indonesia di Kairo dan bahwa di India tumbuh beberapa lembaga pendidikan Islam dengan wawasan pembaruan, mereka pun menuju anak benua itu. Tujuan pertama mereka adalah Lucknaw. Merasa kurang puas kemudian melajutkan ke Lahore. Marasa belum menemukan yang dicari sejak dari kampung, mereka melajutkan ke Qadian.

Pada suatu pertemuan dengan Hazrat Basyiruddin Mahmaud Ahmad, Khalifah II Jemaat Ahmadiyah, siswa-siswa muda ini memohon agar dikirim seorang mubaligh ke Indonesia. Maulvi Rahmat Ali, mubaligh pertama Jemaat Ahmadiyah itu sampai di Tapak Tuan, Aceh Barat pada tahun 1925. Tak lama ia pindah ke Kota Padang dan mendirikan Cabang pertama di sana. Menarik di sini untuk menyebut bahwa kelahiran Jemaat Ahmadiyah di Indonesia aslinya bukan kelahiran yang ditunggu, tetapi dijemput, sekalipun setahun sebelumnya, tepatnya tahun 1924, Maulana Ahmad dan Wali Ahmad Baig dari Gerakan Ahmadiyah Indonesia sampai dan menetap di Yogyakarta.

Seperti mafhum diketahui, memasuki abad 20 Masehi bangsa Indonesia mulai serius memikirkan adanya pembaruan yang mengarah pada perbaikan nasib anak bangsa. Kalangan terdidik menginginkan pembaruan di bidang politik dengan mengupayakan lepas dari campur tangan pemerintah kolonial Belanda. Begitu pula di wilayah budaya dan pendidikan, layak juga dicatat munculnya keinginan untuk menguatkan pemerataan akses terhadap pendidikan khususnya bagi kalangan *inlander*.

Darah anak-anak muda seperti mendidih mengetahui bala-tentara Jepang berhasil memukul mundur tentara Russia di tahun 1905. Mereka adalah para anak priayi Jawa yang tentu saja memperoleh kesempatan pendidikan lebih tinggi ketimbang masyarakat lainnya. Puncaknya, kelahiran Budi Utomo (BU) tiga tahun kemudian dirasakan begitu fenomenal yang lantas turut mengilhami berdirinya semangat kebangkitan kesatuan berdasarkan kesatuan antaretnis dan golongan di kalangan anak-anak muda dari

beragam latar belakang etnis, dan bahkan agama.

Selain organisasi berbasis suku bangsa, organisasi berbasis agama juga bermunculan. Beberapa aktivis gerakan kemerdekaan pada saat itu juga tidak kering dari mereka yang terjerat dalam buaian Pan Islamisme.

Ahmadiyah dan Era Kolonial di Indonesia

Dengan demikian ini berarti kedatangan Ahmadiyah dapat dikatakan bertepatan dengan menyalanya semangat untuk bangkit melawan imperialisme di kalangan aktivis muda saat itu. Setidaknya, kedatangannya bersamaan dengan mulai tingginya semangat untuk belajar di kalangan muda Islam pada waktu itu. Rasa ingin tahu anak muda Islam itu menyala-nyala, dan tidak puas hanya dengan melirik pada dunia pendidikan Islam yang telah ada seperti pondok pesantren misalnya.

Hal yang tidak terduga, dalam perkembangannya H.O.S. Tjokroaminoto secara diam-diam menerjemahkan tafsir *The Holy Qur'an* karangan Maulana Muhammad Ali, Presiden Ahmadiyah Lahore, ke dalam Bahasa Melayu (Zulkarnain, 2005: 184-185). Hal itu seperti menunjukkan bahwa semangat nasionalisme yang dibalut dengan semangat religius di dalam jiwa H.O.S. Tjokroaminoto sedikit atau banyak diilhami bacaannya atas pendekatan penafsiran Ahmadiyah Lahore ini.

Salah satu yang perlu dicatat adalah ketertarikan H.O.S. Tjokroaminoto seperti tersebut di atas. Sekalipun Muhammadiyah pada akhirnya mengambil jarak dengan Ahmadiyah, H.O.S. Tjokroaminoto, yang dikenal berlatar Muhammadiyah, masih melanjutkan hubungan pribadi dengan Wali Ahmad Baig. Bahkan dalam penelusuran Alfian yang dikutip Zulkarnain, gara-gara kedekatan itu pulalah Muhammadiyah meminggirkan Sarikat Islam (SI) dan H.O.S. Tjokroaminoto sendiri. Dalam Kongres SI tanggal 26-29 Januari 1928 di Yogyakarta, tindakan H.O.S. Tjokroaminoto yang menerjemahkan tafsir *The Holy Qur'an* ini ditentang keras. Akan tetapi pembelaan justru datang dari Haji Agus Salim, yang bersama-sama dengan koleganya itu aktif di SI maupun *Jong Islamiten Bond* (JIB) yang secara lantang mengemukakan bahwa dari segala tafsir, baik dari kaum kuno, kaum Muktazilah, dan golongan modern, tafsir Ahmadiyahlah yang paling baik untuk memberikan

kepuasan kepada pemuda-pemuda Indonesia terpelajar (2005: 192-193).

Dalam konteks perjuangan merebut kemerdekaan saat itu, semangat kalangan muda untuk membebaskan negerinya dari imperialisme asing terus menyala, termasuk pada diri H.O.S. Tjokroaminoto sendiri. Figur aktivis ini perlu ditonjolkan di sini, tidak lain sebab kedekatannya dengan kalangan Ahmadiyah. Pandangan-pandangan tokoh ini mencerminkan Islam sebagai landasan kesatuan nasional. Lebih dari itu, ia juga mengajak umat Islam Hindia Belanda untuk melihat umat Islam di Negara lain.

Keterangan mengenai pandangan-pandangan H.O.S. Tjokroaminoto ini dapat diselidiki dalam Elson dari buku barunya, *The Idea of Indonesia: A History* (2008: 45) yang mengutip pidato Tjokroaminoto dalam sebuah kongres kalangan pergerakan (*National Indies Congress*) di tahun 1923 yang menyatakan, untuk menuju kesatuan nasional haruslah mengikutsertakan organisasi-organisasi lokal dan regional bersama-sama untuk mengupayakan kemerdekaan dan kebebasan nasional. Ia berpidato:

”Janganlah kita pernah lupa, ide kesatuan nasional. Janganlah kita membuat jarak antar-ras dan golongan, orang Sumatera, Bali, Jawa, orang Sulawesi dan Borneo, sebab mereka semua adalah orang Indie”.

Begitu berubah menjadi Partai Sarikat Islam (PSI), suara ajakan nasionalisme berbasiskan Islam semakin kencang disuarakan H.O.S. Tjokroaminoto. Dalam awal tahun 1927 dilaporkan ia pernah berujar sebagai berikut,

”Kita tidak akan mudah memeluk Agama Islam secara penuh, sejauh para penganutnya tidak bebas di tanah mereka”. Dalam kesempatan lain yang masih berdekatan, ia juga menyampaikan:

”Kita harus menggapai kesatuan dengan muslim negara lain (*foreign muslim*). Lalu kita akan menjadi kuat yang dengan itu berarti kita segera akan mencapai kemerdekaan, dan Islam di sini akan pertama kali disucikan”.

Juga dalam kesempatan lain, diberitakan ia menyampaikan gagasan,

”Hanya dalam kemerdekaan, para penganut (Islam) dapat menjalankan kewajibannya secara penuh. Hanya kita tidak dapat melakukan hal itu sekarang. Kita akan dapat melakukannya hanya

jika kita merdeka". (Elson, 2008: 81).

Begitu pula, Agus Salim memiliki kenangan khusus terhadap Ahmadiyah. Kami nukil di bawah ini tulisan beliau dalam kata pengantar "Quran Suci", terjemahan Maulvi Muhammad Ali:

"Tidak sedap, tapi bukanlah karena itu salinan dan tafsir karangan pujangga Hindu itu. Pada waktu itu sudah lebih setahun saya kenal dan kerap *muthalaah* (mempelajari) isi kitab itu, dan pada sebaik-baik pendapat saya adalah karangan itu banyak keutama-annya, yang menjadi penerangan bagi pengertian Agama Islam, istimewa ajaran pendidikan dan nasehat2 yang terkandung dalam kitab Allah itu. Dan sekali kali tidaklah saya mendapati barang sesuatu, yang akan menyesatkan paham dan iman keislaman kepada seseorang pembaca yang membaca dan memakai pikiran dan pengertian yang sederhana.

Sebagai lagi, biar berapapun modernnya karangan Maulvi Moh. Ali itu berapapun takluknya kepada ilmu pengatahuan (*wetes-chappnelijk*), akan tetapi sepanjang pendapatan penyelidikan saya, selamat ia dari paham kebendaan atau materialisme dan dari pada paham ke-aqlian atau rasionalisme, paham kegaiban (mistik) yang meyimpang dari pada iman dan tauhid Islam yg benar. Tegasnya, terpelihara ia dari kesesatan Dahriyah Mu'tazilah dan Batiniah".

Dalam uraiannya tentang Gerakan Ahmadiyah, "Almanak Muhammadiyah" yang dikeluarkan oleh Pengurus Besar Muham-madiyah di Jogjakarta tahun 1346 H atau 1926 M menyebutkan antara lain;

"Baru saja mujaddid buat abad ke 14 itu berdiri, maka yang pertama2 sekali memanggil dia ialah propaganda Islam adanya. Semenjak waktu itu benar2 ini ia pun menjunjung tinggi akan bendera Islam itu. Dia punya hati ada menyala dg pengharapan bahwa pada suatu hari benderanya Islam akan berkibar2 baik di negeri Timur maupun di negeri Barat". (Hal 141)

"Kalau kiranya Hazrat Mirza bukannya mujaddid bagi abad yang ke 14 ini , siapakah lagi orang2 yang harus melakukan jabatan ini? Apakah kamu mengira bahwa janjinya Nabi yang suci yang sungguh benar itu bakal tidak kepenuhan selama lamanya?" (hal 143)

Bagi penulis yang Ahmadi, salah satu yang "mempesona" dari Ahmadiyah adalah, satu segmen dari teologinya, yang berupa telaah

kritis tentang agama-agama terutama tentang kepercayaan Bani Israil, Kekristenan, dan tentu saja Islam dalam visi konvensional. Untuk ukuran domain agama, telaah itu nalar dan relevan. Bukankah bumi ini menciut? Setiap subjek yang dulu jauh sekarang ada di depan mata. Dengan demikian terbuka kesempatan membanding-bandingkannya. Penulis katakan nalar oleh karena bukankah prinsip penting mazhab akademisi empirik adalah membanding bandingkan itu? Hal ini memukau pendatang baru yang senang mencari dan merupakan pendorong gerakan pembebasan dari kungkungan penjajahan. Ini yang membuat Tjokroaminoto, Agus Salim, Sukarno dan Aktivis Jong Islamieten Bond terkesiap dengan pandangan yang dibawa Ahmadiyah. Barangkali mereka seperti akan berteriak-teriak laksana Archimedes berteriak setengah telanjang, *'eureka, eureka*", aku dapat, aku dapat. Atau setidaknya seperti Obama dan jargon kampanyenya, *"Change for the future, why not, we can"*.

Penulis juga ingat akan sebuah diskusi terbatas, di kantornya Yudi Latif. Sambil menunggu rekan-rekan Aliansi lain datang, Yudi menganalisis seraya agak bercanda, "Ketertarikan Bung Karno dan aktivis *Jong Islamieten Bond* pada tafsiran Ahmadiyah adalah karena itulah tafsir dalam bahasa Barat yang pertama-tama sampai ke tangan mereka". Penulis melihat tidak arif untuk menjawab dengan serius, karena situasi tidak bersuasana debat.

Jika ingin menyanggah candaan Yudi Latif tersebut, penulis sebenarnya hendak menyampaikan pemikiran berikut. Dalam Peradaban Barat modern, agama tetap akar serabutnya, tetapi tidak lagi memiliki "*big say*" dalam perkembangannya. Agama adalah dogma dan diberi tempat terhormat yang tidak lagi boleh sering disentuh. Dengan demikian dibuat perumusan rekonsiliasi kompromistik. Hal ini dapat kita lihat dalam penerimaan umat tidak saja terhadap pujangga-pujangga kontroversial, seperti Marx, Nietzsche ,dan Freud, tetapi juga terhadap inventor-inventor sopan, seperti Darwin, Russel dan bahkan terhadap Romo Teilhard de Chardin. Akan tetapi, dari sudut lain, di sinilah terkandung hikmahnya. Karena menjurus, tidak lagi mau diganggu oleh "kerecokan" agama, perkembangan ilmu pengetahuan melejit dalam kecepatan yang belum pernah terjadi.

Berbeda dalam perspektif Peradaban Timur, terutama Islam, tidaklah demikian. Dalam tajdid Hazrat Ahmad hal ini lebih tegas

lagi. Penulis coba merumuskan dalam bahasa sehari-hari. Untuk melihat sesuatu kita memerlukan dua mata. Kalau hanya satu, tidak terdapat titik api, jadi tidak menemukan titik fokus alami dan pandangan akan tidak sempurna. Alquran dan Sunnah Rasul tidak akan berubah, tetapi ternyata terbuka akan penafsiran penafsiran baru, yang ternyata valid dan bermakna. Setelah waktu yang lama ditinggal Ulama Salaf, tumbuh masyarakat yang konservatif, ditarik sedikit ke kiri untuk lebih progresif oleh Al-Gazali dan Ibn Arabi, untuk belakangan, dalam perkembangan selanjutnya, karena terlalu sufistik, dikoreksi dengan ditarik sedikit ke kanan oleh Ibn Taimiyah. Abad berganti abad, tajdid berganti tajdid, mereka adalah para mujaddid, reformer Islam yang diakui. Ilham dari Langit dan Ilham di Bumi karena tunggal Maha-Sumbernya tidak akan bertetangan.

Menyimak kembali gagasan-gagasan H.O.S. Tjokroaminoto dan Agus Salim di atas tersirat adanya kehendak untuk menjadikan Islam sebagai basis filosofis untuk membebaskan diri dari penjajahan Belanda. Ia seolah mengajak kalangan penganut Islam untuk bersatu dan sadar bahwa kesatuan nasional sangat diperlukan untuk mengusir penjajahan. Di balik itu, sejujurnya pada diri tokoh ini juga terpancar keinginan untuk menggaet kebersamaan dengan umat Islam lainnya di negara lain. Ia mulai melihat kebangkitan Islam di negara-negara lain untuk lepas dari penjajahan asing sebagai pelajaran yang perlu digelorakan di kalangan umat Islam Hindia Belanda kala itu.

Ahmadiyah di Era Revolusi

Ketua PB JAI pada waktu itu adalah Almarhum Rd. Muhammad Muhyiddin. Beliau adalah pegawai tinggi Kementrian Dalam Negeri, dan aktif dalam mempertahankan kedaulatan RI di Jakarta. Pada tahun 1946 beliau diangkat sebagai Sekretaris Perayaan Kemerdeka-an RI yang pertama, yang seyogianya juga akan memegang bendera sang merah putih di muka barisan. Akan tetapi 8 hari sebelum HUT RI I itu beliau telah diculik oleh Belanda dan hingga kini hilang tak tentu rimbanya. Menurut keterangan Suwiryo, Walikota Jakarta saat itu, beliau telah dibawa serdadu Nica ke suatu daerah di Depok dan ditembak mati di sana.

Sebelum tentara NICA memasuki dan merebut kota Bandung, dua orang mubaligh Ahmadiyah Abdul Wahid HA dan Malik Abdul

Malik Aziz Ahmad Khan telah aktif sebabagai penyiar RRI untuk siaran Bahasa Urdu, guna memperkenalkan Perjuangan bangsa Indonesia ke Benua alit India. Juga beberapa orang Ahmadi di Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Medan dan Padang tidak ketinggalan mengambil bagian pisik melawan Belanda.

Di Talang, Solok, makam seorang nenek dihiasi sang saka merah putih dari baja, anugerah Legiun Veteran Sumatera Barat. Di samping menggalang ''Dapur Umum'', Djoana, nenek ini jadi kurir penghubung antara Nagari yang sudah diduduki Belanda dan hutan yang menjadi ''sarang'' gerilya. Di Talang juga, surau tempat Jemaat sehari hari beribadat, dinamai ''Surau Bangsa'' karena tempat ini biasa dipakai pemimpin pemimpin gerakan kemerdekaan mengadakan rapat.

Pada akhir tahun 1946, tepatnya 10 Des 1946 tersiarlah sebuah pernyataan dari Imam Jemaat Ahmadiyah, Pimpinan Ahmadiyah Internasional yang dimuat dalam surat kabar. Antara lain "Kedaulatan Rakyat dengan judul, ''Memperhebat penerangan tentang Republik, Jemaat Ahmadiyah turut membantu''.

> "Betapa besarnya perhatian Ahmadiyah tentang perjuangan kemerdekaan Bangsa kita dapat diketahui dari surat surat kabar, harian dan risalah risalah dalam bahasa Urdu yang baru baru ini diterima dari India."

Dalam surat surat kabar tersebut dijumpai banyak sekali berita berita dan karangan-karangan yang membentangkan sejarah perjuangan kita. Soal soal yang berhubungan dengan keadaan ekonomi dan politik negara, birokrasi, pemimpin pemimpin kita, terjemahan dari UUD RI dan lain-lain. Selain itu tercantum juga beberapa pidato yang panjang lebar mengenai seruan dan anjuran kepada pemimpin-pemimpin negara Islam supaya mereka dengan serentak menyatakan sikapnya masing-masing untuk mengakui berdirinya Pemerintahan RI. Hal yang mengharukan adalah suatu perintah umum dari Mirza Basyirruddin Mahmud Ahmad, pemimpin gerakan Ahmadiyah kepada pengikut-pengikutnya di seluruh dunia yang jumlahnya 2 juta orang, supaya mereka selama bulan September dan Oktober yg baru lalu ini setiap hari Senin dan Kamis berpuasa dan memohonkan doa kepada Allah swt. guna menolong bangsa Indonesia dalm perjuangannya, memberi semangat

hidup untuk tetap bersatu padu dalam cita-citanya, memberi ilham dan pikiran kepada pemimpinnya guna memajukan negaranya. Menempatkan *ru'b* (ketakutan) di dalam hati musuhnya serta tercapainya sekalian cita cita bangsa Indonesia. (Saifudin Malang-judo, 2006)

Seorang mubaligh Sayyid Shah Muhammad yang membantu Rahmat Ali dan tiba dari Singapura tahun 1937 kemudian mencatatkan perannya di awal kemerdekaan. Mubaligh ini ditempatkan pertama kali di Purwokerto. Tidak disebutkan secara detail, tetapi muballigh ini dikenal cukup dekat dengan Bung Karno (BK).

Konon, BK tertarik dengan Ahmadiyah karena Khalifatul Masih II, Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad menyerukan kepada seluruh Jamaat di seluruh dunia supaya mendoakan kemerdekaan Indonesia dan juga menjalani puasa Senin-Kamis (Eko Putro, 2007: 273). Tidak hanya itu, pimpinan tertinggi Jamaat Ahmadiyah itu menginstruksikan kepada seluruh mubaligh di seluruh dunia untuk menuliskan surat dan artikel kepada media terkait dengan perjuangan Bangsa Indonesia, seperti berita yang dimuat dalam Surat Kabar Kedaulatan Rakyat, terbitan Selasa Legi, 10 Desember 1946 (Sinar Islam, 50 Tahun Jamaat Ahmadiyah Indonesia, Nomor Yubileum, Januari, 1976).

Hal lain yang perlu juga dicatat adalah tindakan-tindakan yang diambil mubaligh Ahmadiyah pada era awal kemerdekaan saat itu. Sekalipun dalam skala kecil, kiprah mereka layaklah diketahui publik luas. Apa yang diupayakan perwakilan jemaat ini mendapat tanggapan dari Sukarno, yang menuliskan,

> "Saya wajib berterima kasih atas faedah-faedah dan penerangan-penerangan yang telah saya dapatkan dari mereka, mereka punya tulisan-tulisan yang rasionil, modern, broadminded, dan logis itu." (*Dibawah Bendera Revolusi*)

Atas peran Sayid Shah Muhammad, Presiden RI pada tgl 1 April 1947 mengangkatnya sebagai pegawai bantuan golongan tinggi kementerian Penerangan RI Jogja, Republik Ind. Kementerian Penerangan kepadanya selaku pemimpin umum misi muslim Ahmadiyah di Indonesia atas jasanya: (1 Agustus 1957). Kiprah Sayyid Shah Muhammad antara lain, sebagai pejuang Kemerdekaan, panitia Pemulihan pemerintahan RI, panitia penyambutan PJM Pres RI ke Jogja, Satu-satunya orang asing yang bertugas menyertai

rombongan Pres RI, dan penyusun program Bahasa Urdu RRI di Jakarta. Pada 10 Nov 1958 Presiden Panglima tertinggi RI menganugerahkan ”tanda jasa Pahlawan“ kepada Sayyid Shah Muhammad atas jasanya dalam perjuangan gerilya membela kemerdekaan Negara. (Malangjudo, 2006)

Begitu pula sebenarnya slogan slogan Bung Karno, seperti, “Mari warisi Api Islam, bukan Abunya”, “Ilmu’l Yaqin, Ainu’l Yaqin, Haqqu’l Yaqin” atau “Kelahiran seorang nabi membawa sebuah revolusi”, mudah diasosiasikan dengan retorika yang berkembang dari literatur Ahmadiyah.

Terlihat bahwa dalam konteks awal berdirinya Republik ini, setiap elemen bangsa diberi tempat untuk membangun negeri. Setiap upaya untuk perbaikan kualitas kehidupan anak bangsa, serba diapresiasi oleh pemerintah di bawah Bung Karno. Kalangan elite bangsa pada waktu itu tidak begitu melihat masalah-masalah yang menjadi kontroversi. Bahkan, tokoh dari Ahmadiyah pun dapat diterima dengan baik oleh pemerintah RI. Hal ini juga sekaligus menunjukkan jiwa besar seorang BK sebagai pemimpin di negeri ini.

Ketika Indonesia di bawah kepemimpinan Soeharto, Jemaat Ahmadiyah relatif stabil dengan tak banyak mendapat kekerasan, kecuali dengan kasus Fatwa MUI pertama, 1980. Namun tak banyak menimbulkan gejolak. Dengan sistem represifnya Suharto memegang kendali politik.

Masalah timbul, sesudah rezim Soeharto runtuh. Kebebasan telah sepenuhnya datang dan ajakan untuk membangun demokrasi liberal semakin kencang. Atas kondisi seperti ini, kasus Jemaat Ahmadiyah adalah satu di antara pihak yang, jika meminjam kalangan ilmuwan politik, diklasifikasikan sebagai ongkos mahal yang harus dibayar untuk membeli demokrasi. Tidaklah dapat dielakkan ironi di negara-negara yang baru terbebas dari rezim otoriter, baik oleh rezim komunis maupun militer dengan menguatnya *anti-social order* yang justru dilakukan oleh warga kepada sesama warganya sendiri.

Empat Tahun Pasca Penyerangan Kampus Mubarak, Parung

Sebenarnya bayang bayang malapetaka mulai nampak walau jauh di ufuk ketika Majelis Ulama Indonesia pada tahun 1980 mengeluarkan

fatwa bahwa Jemaat Ahmadiyah adalah aliran sesat. Walaupun kekerasan yang berarti itu sendiri terjadi bertahun-tahun kemudian, tetapi fatwa MUI tahun 1980 adalah sebuah deklarasi awal proses stigmatisasi untuk Ahmadiyah. Sejak itu pernik pernik intrik dan intimidasi mulai dirasakan oleh Ahmadiyah di mana-mana.

Bulan Juli 2005 sekelompok besar pemuda yang mengenakan atribut agama melakukan penyerangan ke kantor Pengurus Besar dan Pusat Pendidikan JAI di Parung Bogor dan menuntut agar Ahmadiyah dibubarkan. Dua minggu kemudian Majelis Ulama bersidang. Warga Jemaat Ahmadiyah yang dengan waswas menanti-nantikan fatwa MUI yang menyejukkan dikagetkan lagi oleh penegasan fatwa MUI sebelumnya bahwa Jemaat adalah aliran sesat dan menyesatkan. Sejak itulah Ahmadiyah mulai mendapat terpaan, kekerasan demi kekerasan dari berbagai kelompok yang selalu membawa simbol-simbol agama.

Peristiwa serupa juga sebelumnya telah menimpa Jemaat Ahmadiyah di beberapa tempat lain di Indonesia. Pada tanggal 22 Juni 2001, sekitar 100 orang massa membumihanguskan 14 rumah milik orang Ahmadiyah, sebuah sebuah musalla dan masjid yang sedang dibangun di Desa Sambielen, Loloan, kecamatan Bayan, Lombok Barat. Dalam peristiwa itu Papuq Hasan yang berupaya keras mempertahankan musalla yang dibangunnya dihajar dengan kayu, batu, dan senjata tajam. Dalam perjalanan menuju RS. Mataram, kendaraan yang digunakan sengaja berlambat-lambat, hingga Papuq Hasan meninggal akibat kehabisan darah dan pecah tulang tengkorak (*visum et repertum* no.441.6/50). Pada hari yang sama Inaq Ruqiyah isteri Papuq dihajar dengan delapan kali tusukan keris pada bagian tangan, dada, dan payudara ketika berusaha menyelematkan diri, sehingga mengalami koma selama tiga hari.

Setelah peristiwa Parung, Februari tahun 2006, warga Ahmadiyah di Pancor Lombok Timur diusir dari kampung halamannya. Masjid serta beberapa rumah Ahmadi dibakar dan dirubuhkan dengan leluasa. Massa menghancurkan 81 unit rumah, 8 toko, satu masjid dan satu musalla. Tiga ratus delapan pulu tiga (383) Ahmadi terpaksa mengungsi ke Mapolres Lombok Timur.

Setelah beberapa lama mereka berhasil dengan keringat sendiri membeli tanah di bumi Asri Ketapang Lingsar, Lombok Barat. Namun di tempat yang baru mereka lagi lagi mendapat serangan.

Rumah mereka dirobohkan dan mereka diusir sehingga mereka terpaksa mengungsi dan ditampung di kompleks transito Mataram. Nyaris selama 3,5 tahun setelah mereka terusir, nasib mereka terkatung-katung hingga hari ini. Kabar terakhir didapatkan bahwa mereka bisa pindah ke rumah kontrakan, dan diberi bantuan beras. Para Ahmadi memohon dapat kembali ke rumah, walau tidak deberi bantuan beras. Mereka merasa lebih berharga diperlakukan dengan cara itu.

Di tempat lain, di Manis Lor, beberapa kali pengikut Ahmadiyah diintimidasi dan diserang. Bulan Desember 2007 terjadi lagi penyerangan dan 2 masjid yang mereka bangun dengan hasil keringat sendiri disegel oleh Satpol PP atas perintah Wakil Bupati Kuningan. Berikutnya menyusul 6 buah masjid dirusak massa. Beberapa orang mengalami luka-luka dengan 4 orang dirawat di rumah sakit.

Pengikut Ahmadiyah di Cianjur juga mengalami intimidasi dan diserang. Di Desa Pangauban Masjid Ahmadiyah dirobohkan di depan mata aparat pemerintah termasuk pihak Kepolisian Sektor dan Resor setempat. Beberapa Ahmadi dipanggil ke Balai Desa dan dipaksa untuk menyatakan tobat karena menurut mereka Ahmadiyah bukan Islam. Pada tanggal 18 Juli 2008, sekelompok massa membakar masjid dan madrasah Ahmadiyah di Parakan Salak, Sukabumi. Para siswa dan guru terpaksa diliburkan dari kegiatan belajar mengajar.

Terlalu panjang deretan kekerasan kalau ditulis satu per satu. Sejak awal peristiwa di Lombok dan lahirnya SKB telah terjadi sekitar 82 kali kekerasan terhadap Ahmadiyah. Sesudah SKB sampai Desember 2008, bertambah lagi dengan 35 kali kekerasan baru. Terakhir di Mahato seluruh atap mesjid terjerembab utuh, karena tiangnya ditebas massa entah memakai alat apa.

Komnas HAM pun, setelah mendatangai lokasi tempat kekerasan berlangsung terhadap Jemaat Ahmadiyah menyimpulkan; *Pertama,* bahwa telah terjadi pelanggaran terhadap kebebasan beragama; *kedua*, telah terjadi pelanggaran terhadap hak untuk tidak diganggu rumah kediaman. *Ketiga*, telah terjadi pelanggaran terhadap hak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan hak milik; *keempat,* telah terjadi pelanggaran hak untuk mendapat pengakuan, jaminan, perlindungan, dan perlakuan hukum; dan *kelima*, telah terjadi pelanggaran hak untuk bebas

bergerak, berpindah dan bertempat tinggal di wilayah Republik Indonesia. Di samping itu Komnas Ham juga menyimpulkan adanya indikasi pelanggaran berat Hak Asasi Manusia (Komnas HAM, 2006). Tentu saja selama tiga tahun belakangan ini, data akan semakin bertambah jika Komnas HAM kembali melakukan investigasinya.

Setara Institute mengeluarkan laporan bahwa, tahun 2007/8 adalah tahun di mana pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan terjadi sangat nampak di permukaan. Indikasinya adalah terjadinya serangkaian perusakan, kekerasan, dan penangkapan terhadap kelompok yang dianggap sesat, dan kelompok agama lain, yang dipertontonkan kepada publik. Lembaga ini mendesakkan beberapa hal: *pertama*, mendesak negara untuk memberikan rehabilitasi, restitusi, dan kompensasi kepada korban-korban pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan serta menyusun mekanisme pemulihan yang berkeadilan. *Kedua*, mengingatkan negara untuk tidak tunduk kepada penghakiman massa dan pada pada organisasi keagamaan korporatif Negara. Di sini negara harus bertindak berdasarkan konstitusi.

Tentang Hukum yang Tak Tegak

Suatu ironi bertambah ketika memasuki era demokrasi yang membahagiakan ini. Dengan pemenuhan partisipasi warga negara dalam proses politik secara langsung, ternyata tidak juga dibarengi dengan perubahan aturan yang lahir di era demokrasi terpimpin maupun demokrasi otoriter. Aturan hukum yang sering dijadikan alat, terkadang oleh perangkat negara, adalah produk aturan hukum lama di era otoritarian. Salah satunya adalah masih dipakainya Penetapan Presiden No. 1/PNPS/1965 yang statusnya ditingkatkan menjadi UU No. 5/1969 tentang Pencegahan dan atau Penyalahgunaan Agama, dan keberadaan Badan Koordinasi Pengendalian Aliran Kepercayaan Masyarakat (Bakor Pakem) yang banyak dinilai menyimpang dengan ketentuan hukum di atasnya dan tidak relevan lagi dalam kondisi memasuki demokrasi liberal sekarang ini. Ini hanya menyebut satu contoh aturan yang terus dilestarikan tanpa melihat perubahan situasi sosial politik yang telah berubah.

Sebagai negara moderen, Indonesia lengkap memiliki perangkat perundang-undangan yang tegas menjamin kebebasan beragama,

dihormatinya Hak Asasi Manusia dan Larangan Diskriminasi dan Intoleransi berdasarkan Agama dan Kepercayaan.

Pasal 28 E

(1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.

(2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan fikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya.

Pasal 28 I

(1) Setiap orang berhak untuk hidup, berhak untuk tidak disiksa, berhak untuk kemerdekaan pikiran dan hati nurani, berhak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum.

Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa prospek hukum dan peta legislasi untuk perjuangan kebebasan berkeyakinan di Indonesia belum dapat perhatian yang cukup, walupun UUD 1945 menjamin adanya kebebasan berkeyakinan tersebut.

Dalam pembukaan UUD '45 ditegaskan pula mengenai tugas pertama dan utama pemerintah Negara Indonesia adalah, melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tanah tumpah darah Indonesia. Dua hal yang perlu digarisbawahi,: "melindungi segenap bangsa Indonesia dan melindungi seluruh tumpah darah Indonesia." Kedua prinsip ini tidak boleh dibalik.

Penggalangan Dukungan

Pagi yang cerah, tanggal 18 Juli 2005, penulis bersama Mubarik Ahmad mendampingi Bapak Abdul Basit dan Bapak Abdul Qoyum, Pimpinan tertinggi Jemaat Ahmadiyah Indonesia menuju Jalan Diponegoro 74. Hari itu ada *appointment* dengan pendiri dan pimpinan YLBHI dan LBH yang berkantor di sana. Lokomotif Demokrasi dan Ikon Hukum Indonesia ini, Dr. Adnan Buyung Nasutuion, berserta belasan staf dari YLBHI dan LBH Jakarta langsung menerima kami. Hari itu adalah hari ketiga kami disingkirkan dari Kampus Mubarak, Parung,Bogor, di mana Lembaga

Pendidikan dan Pengurus Besar kami bertempat.

Kami mohon kepada Abang agar dalam gugatan hukum menghadapi ketidak-adilan dan kekerasan ini kami didampingi. Panjang tanggapan dan evaluasi Abang, tapi yang tidak akan terlupakan adalah:

> "Orang yang tepat mendampingi kita saat ini adalah Nurkholis Madjid dan Gus Dur, tetapi kedua orang itu dirawat inap di rumah sakit karena memang sakit agak berat".

Abang melanjutkan:

> "Hanya ada dua orang yang bisa menggantikan kedua sosok itu, ialah Djohan Effendi dan Dawam Rahardjo".

Saat itu pula Dawam Rahardjo dihubungi dan langsung datang. Djohan Effendi, memberi sinyal terputus-putus, rupaya sedang di Hongkong. Besoknya, Selasa 19 Juli, Djohan kembali dan kami langsung terlibat diskusi. Kami putuskan bersama Abang untuk mengundang rapat yang lebih lengkap. Selain yang berdua itu penulis diminta untuk menghubungi aktivis HAM dan LSM lain yang kebetulan sudah kenal. Beberapa di antaranya memang penulis kenal sejak mahasiswa atau di "lesehean sekitar Cak Nur" sejak tahun 70-an itu.

Esok-lusanya, rapat kedua tanggal 20 Juli itu dihadiri 32 orang aktivis HAM, LSM, dan Cendekiawan. Dengan sepakat bulat terbentuklah Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama, disingkat AKKB. Nama ini diusulkan Dawam Rahardjo dan diterima sidang. Dirancanglah sekalian, atas panduan Abang, program dan agendanya. Antara lain yang penting adalah, *pertama*, *counter opinion*, yang akan ditangani oleh Dawam Rahardjo, Ulil Abshar Abdalla, Djohan Effendi, Syafii Anwar dengan segenap LSM di bawah mereka. *Kedua*, litigasi dan advokasi yang akan dilakukan terutama di bawah kordinasi LBH dan YLBHI. *Ketiga*, penggalangan solidaritas sosial dan lobi yang akan menjadi tanggung jawab Aliasi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama. *Keempat*, dialog ber-kelanjutan, akan dilaksanakan oleh Ahmadiyah dan akan dibantu oleh Dawam Rahardjo, Ulil Abshar Abdalla, Syafii Anwar, dan Djohan Effendi.

Sejak hari itu bergulir terus agenda-aksi LBH-AKKB. Penulis di sini sengaja tidak membeberkan kegiatan dua minggu pertama secara

mendetail, hanya akan mengetengahkan beberapa agenda, betapa gerakan ini cukup efektif. Walaupun tanggal 18 dan 20 Juli itu Bang Buyung telah melakukan Konfrensi Pers di LBH, kami mendapat info Gus Dur keluar dari rawat inap. Kami tim kecil AKKB segera sowan lagi di Kantor PBNU minta Gus Dur juga mengagendakan Konferensi Pers.

Hanya selang sehari sesudah penutupan Konferensi Nasional MUI yang mengeluarkan Fatwa Ahmadiyah, Pluralisme, dan Liberalisme itu sesat, konferensi pers kami selenggarakan. Konferensi pers itu dihadiri oleh sekitar 80 pengunjung, yang didahului oleh orasi Ulil Abshar Abdalla, Dawam Rahardjo, Syafii Anwar Djohan Effendi dan beberapa yang lain. Hal yang membuat publik takjub, Gus Dur menampilkan diri sebagai sosok yang kukuh membela kaum tertindas.

Diliput dan ditayangkan oleh semua Stasiun TV, Gus Dur mengucapkan antara lain,

> "Negara kita adalah Negara Pancasila yang berdasarkanUUD 1945, bukan negara Islam. Oleh sebab itu MUI tidak berwenang memutuskan hukuman kepada pihak yang tidak sependapat dengannya. Yang berhak memutuskan satu pihak bersalah atau tidak adalah Mahkamah Agung".

Konferensi pers ini diliput dan ditayangkan oleh hampir semua stasiun TV Indonesia.

Setelah tayangan yang melegakan Jemaat itu, kejadian lain yang perlu diketengahkan di sini adalah debat hangat di Hotel Meridien antara Amidhan, pimpinan MUI dengan, terutama Dawam Rahardjo serta Ulil Abshar Abdalla. Amidhan adalah teman dekat kami, paling dekat dengan Djohan Effendi, sejak dari Jogja, sampai saat-saat terakhir. Hanya karena posisi kami berbeda, terkait kebebasan beragama, sehingga kami saling menghujat dengan tajam.

Tidak bisa tidak untuk dicatat juga adalah Hari Ulang Tahun Gus Dur pada tanggal 4 Agustus 2005. Ultah ini dihadiri oleh segenap pimpinan tetinggi agama-agama yang ada di Indonesia, beserta sekitar 200-an pendekar *civil society*.

YLBHI/LBH Ujung Tombak Para Pendekar

Hukum tak tegak dengan sedirinya, apalagi dalam negara yang baru menapak lagi di lintas demokrasi, di mana pemerintahan gamang. Tetapi jangan dianggap stagnan di sana. Banyak yang marah melihat jiwa konstitusi terlukai dan terpanggil tampil. YLBHI-LBH sebagai ujung tombak, namun LSM litigasi/advokasi lain selalu berdampingan menggalang. Penulis sebut beberapa yang penting: Kontras, Setara, HRWG, ILRC. LBH melihat bahwa tidak hanya terdapat isu pelanggaran hak atas kebebasan beragama, akan tetapi juga adanya suatu kejahatan terhadap kemanusiaan, oleh karena persekusi dialami oleh komunitas JAI di berbagai daerah di Indonsia. Lebih jauh LBH melihat adanya ancaman terhadap demokrasi di Indonesia.

Sejalan dengan visi dan misi lembaga yang berkomitmen dalam pembelaan hak asasi manusia bagi mereka yang tertindas, LBH terlibat dalam advokasi Jemaat Ahmadiyah Indonesia, karena melihat adanya pelanggaran yang serius terhadap komunitas Ahmadiyah yang dilakukan secara sistematis, meluas, dan struktural. Dalam melakukan advokassi LBH menerapkan pendekatan secara transparan dan pertisipatif dengan menekankan pada pemberdayaan mereka yang menjadi korban.

Ada beberapa jenis advokasi yang dilakukan: Advokasi Hukum yang terdiri dari litigasi, seperti gugatan ke PTUN Bandung, Laporan ke Mabes Polri, Polda Metro, pengaduan ke Komnas HAM. Ada juga advokasi non-litigasi seperti audiensi ke DPR, Wantimpres, Kejaksaan Agung dan Mabes Polri; korespondensi dengan Polri, Kejaksaan, dan Komnas Ham setiap ada kasus yang mendesak; kampanye / roadshow ke media, aksi dan konfrensi pers. Yang sangat penting juga adalah advokasi kebijakan seperti Judicial Review, investigasi, mediasi dengan Departemen Agama dan MUI. Juga pendampingan lapangan serta advokasi internasional.

Pada tahun pertama menangani kasus Ahmadiyah, LBH/YLBHI dipimpin Uli Parulian Sihombing, Daniel Panjaitan ,dan Erna Ratnaningsih. Tiga tahun ini YLBHI dipimpin Patra M. Zein, yang memiliki kemampuan strategi yang bagus. Patra didampingi Zainal Abidin. LBH dipimpin Asfinawati. Asfin hebat dalam membaca peta lapangan yang selalu berubah, punya tekad yang kukuh layaknya Cut Nyak Din. Dan lebih dari segalanya memiliki potensi *leadership* yang

bagus. Di samping Asfin ada Febi Yonesta, yang akrab dipangil Mayong. Operasional rutin kasus Ahmadiyah ada di meja Mayong yang memungkinkan Asfin bisa lebih leluasa memimpin LBH Jakarta.

AKKBB Garda Depan *Civil Society*

Ketika dibentuk di Diponegoro 74 tanggal 20 Juli 2005 itu, Aliansi ini hanya menampilkan "Kebebasan Beragama" dengan satu "B". Mas Dawam sebagai pengusul beralasan "beragama" itu mencakup "berkeyakinan". Tetapi ketika dikukuhkan lagi di ICRP delapan bulan kemudian, awal April 2006, Bu Musdah, karena melihat realitas lapangan tidak demikian, tegas menambahkan "berkeyakin-an", dengan 2 (dua) B. Penulis ingin melihat realita itu pada personel para aktivis. Dari Juli 2005 sampai dengan April 2006, para aktivis senior, seperti Dawam, Djohan, Ulil, Syafii Anwar dan Bu Musdah sendiri, fokus pada "couter opinion" terhadap fatwa MUI, dan mengukuhkan prinsip HAM, pluralisme dan antidiskriminasi. Para senior ini tidak peduli amat dengan nama apapun, karena mereka mencanangkan substansi dan prinsip utamanya. Ketika gerak aktivitas bergeser ke lapangan, perwira penggalang perlu mendabik, "Ini dadaku, mana dadamu." Dinamika aktualita diri demikian diwakili Anick, Ilma, Nong Mahmada, dan Guntur, beserta ratusan yang lain dan ternyata membuat suasana lapangan heroik, historik, dan efektif. Tidak hanya Ahmadiyah, masyarakat madani perlu mencatat ini dalam sejarahnya.

Mari kita lihat apa saja unjuk kerja yang penting-penting yang telah mereka tampilkan. Sebagaimana telah disinggung di atas, segera setelah AKKB tebentuk pada tanggal 20 Juli 2005 itu, dalam sesi itu juga, dibuat program dan agenda ke depan. Ada empat agenda yang cukup mengegerkan dalam 3 minggu pertama itu.

Pertama, Konfrensi Pers Gus Dur di kantor PBNU, yang ditayangkan oleh segenap stasiun TV Indonesia. *Kedua,* Hari Ulang tahun Gus Dur pada tanggal 4 Agustus 2005. Ulang tahun ini dihadiri segenap tokoh/pimpinan lintas agama. *Ketiga*, debat hangat antara Ulil dan Dawam di satu pihak dengan Pimpinan MUI di pihak lain diangsungkan di Hotel Mandarin. Dilanjutkan segera sesudah itu pernyataan Para Pengacara Senior dan Para Cendekiawan/Dosen yang diucapkan di Kantor Pengacara Todung Mulya Lubis. Semua peristiwa ini diadakan untuk menggugat MUI dengan Fatwanya. Tak

pelak lagi, kalau semula masalah Ahmadiyah hanya antara Parung dan Bogor, sejak itu mencuat menjadi “Masalah Nasional”.

Segera setelah dikukuh dengan dua ”B” dalam suatu rapat di ICRP, kita deklarasikan lagi pada tanggal 5 April 2006 dengan aktivis yang jauh labih banyak. Agenda pertama kita ”bertamu” ke Menteri Agama. Rencananya memohon beliau agar mengayomi Ahmadiyah sebisa mungkin, bukan malah memberi angin kepada kelompok radikal. Tetapi dengan alasan tidak di tempat, kita gagal bertatap muka.

Indonesia hanya mengenal beberapa ”Petisi”. Petisi Soetardjo, masih di zaman kolonial, Petisi 50, yang mecoba mengguncang rezim Soeharto dan, Petisi “Mari Pertahankan Indonesia Kita” yang diikrarkan pada minggu ketiga Mei 2008. Petisi ini ditandatangani oleh 292 tokoh puncak berbagai profesi tingkat nasional. Ada wartawan, seniman, pengarang, sutradara, aktivis berbagai LSM, pengacara. Kita pantas menyampaikan apresiasi khusus kepada Goenawan Mohamad, yang telah merumuskan petisi begitu menarik, sehingga Gus Dur, pak Syafei Maarif pak Amien Rais, Gusti Ratu Hemas dan K.H. Mustofa Bisri beserta puluhan cendekiawan dan budayawan nasionalpun tidak keberatan untuk ikut bertanda tangan. Tentu saja ini tidak akan sukses tanpa tangan-tangan piawai Nong dan Ilma. Petisi itu dimuat pada minggu keempat Mei 2008, di 7 harian dan 2 majalah nasional dalam ukuran sekitar setengah halaman.

Pada bulan Januari 2007, dengan tema pluralisme dan anti-diskriminasi, Aliansi menggerakkan demonstrasi damai di tujuh kota di Indonesia, pada waktu yang hampir bersamaan. Jogja, Surabaya, Bali, Mataram, Jakarta, Cirebon, Tanjung Karang, semua meng-adakan pawai damai dengan meriah.

Pada bulan Juli 2008, 16 orang Duta Besar dan 3 orang konsul Uni Erpa mengunjungi Departemen Agama untuk menanyakan persoalan Ahmadiyah. Menurut informasi, sebegitu banyak Duta Besar mengunjungi Departemen yang bukan Departemen Luar Negeri merupakan catatan sendiri dalam dunia diplomatik. Hal ini terjadi berkat lobi Uli P. Sihombing, Asfin, dan The Wahid Institute.

Hari yang dimaksud untuk mengagungkan Pancasila dengan pawai bersama pada 1 Juni 2008 berubah menjadi tragedi berdarah. 300-an kelompok radikal melakukan tindakan tak terpuji dan 82 rekan Aliansi cedera. Tiga 32 orang mengalami rawat inap di

berbagai rumah sakit.

Menarik juga di sini untuk dicatat peran Aliansi dalam ikut serta membangun saling kerja sama yang sinergik dengan pers. Pada tanggal 17 dan 18 Mei diselenggarakan Semiloka Wartawan di Puncak yang dihadiri sekitar 20-an wartawan dari berbagai media. Dengan mengangkat tema "Pers Sebagai Salah Satu Penyangga Pilar Demokrasi", memiliki peran strategis dalam rangka ikut membangun masyarakat Indonesia yang demokratis dan toleran terhadap perbedaan dengan membuat suatu kerja jurnalistik yang mendukung terciptanya kedamaian, bukan sebaliknya.

Perlu disebutkan, tujuan semiloka jurnalis yang diadakan AKKBB ini antara lain, *pertama*, merancang strategi bersama. Selama ini advokasi masyarakat berjalan sendiri-sendiri dan terlepas kerja pers. *Kedua*, transformasi kesadaran sosial. Pers memiliki kekuatan yang cukup besar dalam mempengaruhi dan mengubah kesadaran publik akan berbagai persoalan.. *Ketiga*, mengembangkan jurnalisme damai. Dalam berbagai aksi kekerasan yang terjadi beberapa media massa memiliki kontribusi tidak langsung terhadap aksi kekerasan tersebut. Pemberitaan yang cenderung tidak *cover both side* membuat persepsi yang keliru dari publik terhadap istilah yang digunakan pers. Padahal fakta yang tejadi di lapangan berbeda maknanya. Pada akhirnya publik sebaliknya relatif mendukung aksi kekerasan terhadap para korban.

Luar biasa apa yang telah dilakukan oleh Aliansi selama empat tahun ini. Berasal dari lembaga yang berbeda, tetapi mereka jika diperlukan serentak bergerak menuju arah yang satu. Payung besarnya dipegang oleh ICRP, yang sejak April 2006 selalu berada paling depan. Di sampingnya ada Madia, Wahid Institute ELSAF, ICIP, JIL, Tifa, NIM, Desantara, Interseksi, Kapal Perempuan. Ada 20-an "Lembaga Pemegang Payung" yang terlibat, terlalu banyak untuk disebut satu persatu. Saya saksikan, mereka semua adalah pengawal masyarakat madani yang kita dambakan jadi kokoh kuat.

Djohan Effendi, Memiliki Konsistensi, Tetap Rendah Hati

Sejak awal perkenalan kami di Jogja di tahun 1962-an itu, saya dan Djohan segera menjalin hubungan dekat, karena dua simpul kegiatan yang agak paralel. Pak Irsyad yang mubaligh Gerakan Ahmadiyah

dan pemandu *Sunday Morning Club* dekat dengan Pak Mian Abdulhay dan Pak Saleh A. Nahdi yang Jemaat Ahmadiyah. Kami yang membantu masing-masing mereka, juga jadi dekat. Walaupun dalam keseharian kami tetap sering ketemu, tetapi dalam diskusi kampus, forum kami berbeda. Mas Djohan bersama Dawam menjurus dalam membentuk kebijaksanaan HMI Jogja, sedangkan penulis ditugaskan membenahi BEM yang di Jogja benar-benar parah sejak mahasiswa dibagi Rezim Orde Lama atas kelompok "revolusioner", mahasiswa kiri yang dominan dan kelompok "anti revolusi", di mana HMI berada bersama PMII, IMM, dan mahasiswa muslim lainnya.

Ada yang mengatakan bahwa mas Djohan tidak "seksi" untuk diajak debat berlama-lama. Saya punya alasan yang sedikit berbeda, dan amat positif, tak hanya sekedar tak seksi. Pertama memang bidang gerak dan perhatian ekstra kurikuler kami agak beda, seperti saya sebut di atas, di samping bidang akademi juga beda. Tapi lebih dari segalanya adalah segi manfaat yang optimum. Dalam lebih banyak mengorek, bukan mendebat, saya merasa dapat pelajaran dari Djohan. Salah satu yang saya tak akan lupa adalah hadis qudsi, "Aku adalah rahasia tersembunyi. Aku ingin rahasia itu dibuka, maka Aku ciptakan manusia." Saya mendengar pertama hadis itu dari mas Djohan, dan langsung tersentak dan membatin. "Kalau begitu antroposentrisme punya adagium yang kokoh dalam *nash* Islam."

Pada tahun sekitar 1964 itu Djohan mengarang sebuah buku bernuansa perbandingan agama. Walaupun karya itu hanya setebal 40-an halaman, sempat-sempatnya menjadi buah bibir mahasiswa. Buku itu membikin heboh, karena selama ini jarang yang mampu mengangkat tema secanggih itu. Menampilkan kajian kritis tentang awal kelahiran Kristen, tentu sulit dihindari sensitifitasnya, apalagi forum pembacanya mahasiswa yang sedang dalam era formatif.

Mengingat Djohan saat ini adalah seorang figur pluralis yang jarang tandingan, fenomena buku itu menarik. Hanya seorang Djohanlah dalam umur sedini itu bisa tetap santai, termasuk dengan para mahasiswa Kristiani dan bahkan dengan bapa Pendeta dan para Romo. Bahkan saya amati, persahabatan mereka makin tahun, makin akrab. Tampaknya dalam dada Djohan, pencarian kebenaran tidak dilakukan melalui jalan lurus, tapi zigzag. Kebenaran yang sementara dikonter dengan kebenaran lain yang mungkin, yang bisa datang dari

mana saja. Karena tidak linier, tidak mudah mentok. Namun tanpa sebuah konsistensi yang total, karena terlibat juga sikap asketik, akan tak mudah sampai ke ujung jalan. Djohan yang sekarang sepertinya sudah sampai pada buah dari proses itu.

Satu hal yang teman-teman pasti tidak akan berbeda pendapat tentang mas Djohan. Dalam urusan personal, Djohan tidak pernah bisa menolak teman, walaupun sedang sibuk, tetapi bisa kaku kalau itu urusan "wewenang". Saya punya dua contoh yang cukup otentik. Waktu awal saya datang ke Sekneg, mengucapkan selamat atas terpilihnya Mas Djohan sebagai menteri di sana, baru saja duduk, Mas Djohan berujar: "Minta fasilitas atau jabatan, nggak ada ya". Saya ngakak berat dalam hati. Beberapa minggu kemudian saya datang menyampaikan tanda mata sederhana dari Pakistan. Mas Djohan tidak di tempat. Tanda mata saya diterima sekretaris, dengan pesan, agar kalau bertamu mendaftar dulu dan menunggu kesempatan. Saya minta maaf dan berjanji tidak melakukan lagi, karena ini memang prosedur biasa. Minggu depannya untuk suatu keperluan saya datang lagi. Melihat saya datang Mas Djohan mendekat dan membawa langsung ke kamarnya. Sang sekretaris hanya senyum mesem melihat dari jarak tak jauh.

Ada satu garapan Mas Djohan yang secara substansial sangat berarti bagi Jemaat di sekitar akhir Oktober 2005 itu. Di kalangan penentang Jemaat beredar optimisme bahwa sebelum tutup tahun 2005, Jemaat akan dibubarkan. Pertemuan kami dengan Pak Rahman Saleh di Hotel Borobudur sekitar awal September 2005, memang kurang berhasil. Agak lugas Pak Arman menjawab harapan saya ketika saya antar ke mobil. "Ini bukan soal pertemanan lagi Lamardy. Ini sudah persoalan politik. Semua pihak menginginkan Ahmadiyah dibubarkan. Saya merasa tidak berdaya". Sejak dari Jogja saya tahu Pak Arman Saleh memiliki integritas tinggi. Ini saya saksikan selama kami bergerak menghadang mahasiswa kiri beberapa saat sebelum peristiwa G 30 S, 1965. Mengingat saat itu, saya kini *lillah*, karena saya yakin seperti yang dikatakan Pak Arman: persoalan Ahmadiyah bukanlah persoalan sederhana.

Djohan punya metode sendiri: datang bertiga saja dengan Romo Hariyanto dan seorang staf ICRP yang lain, saya malah tak boleh ikut. Ketika itulah buat pertama kali pak Arman Saleh bilang: "Ahmadiyah tidak bisa dibubarkan, ternyata banyak temannya juga

yang membela". Ketika Djohan meng-*call* sesudah keluar kamar Jaksa Agung, saya dan pak Abdul Basit sedang di Hotel Kemang. Buat pertama kali kami terasa kendor, sesudah tiga bulan stres berat.

Belajar dari Kasus Ahmadiyah; Belajar Menjadi Bangsa

Berbicara dalam konteks demokrasi, Ahmadiyah atau tepatnya warga negara yang tergabung dalam Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) hanyalah segelintir korban dari proses demokrasi yang sedang getol dibangun di negeri ini. Keyakinan mereka sudah berlangsung secara turun temurun. Generasi anggota Ahmadiyah sekarang bukanlah generasi yang mengawali, melainkan hanya meneruskan warisan dari generasi masa lalu, baik ketika jaman pergerakan maupun awal kemerdekaan. Generasi awal anak bangsa yang menginginkan terbebas dari penjajahan Belanda, lingkungan JAI tumbuh di era awalnya, adalah sebuah generasi yang tidak melihat perbedaan sebagai persoalan mendasar. Justru perbedaan digunakan sebagai kekuatan untuk membangun bangsa agar terbebas dari penindasan. Hamparan Persada Indonesia itu luas, dengan segenap potensi budaya dan hartanya. Akan tetapi kalau kita tidak menyikapinya dengan serba inklusif, maka ibu pertiwi terlukai. Pandangan-pandangan tokoh Islam di awal pergerakan kemerdekaan seperti H.O.S. Tjokroaminoto, Agus Salim, Sukarno, Hatta, dan Wahid Hasyim mencerminkan hal demikian ini.

Dalam situasi yang lebih terbuka dan demokratis sekarang ini, warga Ahmadiyah mungkin dapat dikatakan termarjinalkan. Akan tetapi mereka bukanlah satu-satunya pihak yang dimarjinalkan. Elemen-elemen lain cukup banyak yang mengalami kerentanan yang suatu ketika dengan mudah dapat dikambinghitamkan, dianggap sebagai pihak yang layak untuk pelampiasan dari dinamika demokrasi yang sedang berjalan, dengan mengangkat-angkat alasan-alasan yang bersifat teologis misalnya. Padahal, terkadang unsur utama penyebab konflik itu bukanlah semata-mata masalah teologis, melainkan masalah ekonomi-politik yang lumrah semata-mata. Salah satu variabel yang paling kuat adalah di beberapa daerah, Ahmadi lebih terlihat sejahtera ketimbang masyarakat lainnya. Dengan mempertimbangkan kondisi demikian ini, generasi Ahmadiyah sekarang justru berada dalam situasi belajar bersama dengan elemen

bangsa lain untuk menjadi warga bangsa yang disebut warga bangsa Indonesia.

Ahmadi Indonesia memiliki kebanggaan yang tidak dimiliki oleh banyak Ahmadi negara lain. Ketika Ahmad Suaedy, Direktur Wahid Institute, berkunjung ke Amerika Serikat, ada konstatasi dari Staff State Department, bahwa ketika Jemaat Ahmadiyah dilarang di Pakistan, Saudi Arabia, Banglades, bahkan Malaysia, tidak ada pihak yang membela. Tetapi di Indonesia memang lain. Ketika para ulama menuntut pemerintah melarangnya, justru dibela oleh para cendekiawan muslim sendiri. Bahkan elite dan para sarjananya bahu membahu membentengi warga Ahmadiyah dan organisasinya. Konstatasi Staff State Departement Amerika Serikat ini benar benar sebuah kebanggaan nasional tersendiri bagi kita.

Dalam situasi inilah, warga Ahmadiyah secara jujur harus juga banyak belajar dari proses kebernegaraan yang antidiskriminasi dan antimarjinalisasi yang telah dilakukan begitu efektif, yang bukan hanya dalam rangka memberi "pembelaan" kepada warga Ahmadiyah semata, tetapi lebih jauh adalah untuk menjadikan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang bermartabat di mata dunia internasional. Lebih membanggakan lagi bagi semua anak bangsa, tidak terkecuali warga Ahmadiyah, bahwa upaya-upaya untuk menegakkan nilai-hilai universal HAM tidak henti-hentinya ditegakkan di negeri yang penduduknya adalah mayoritas muslim ini.

Integrasi ekonomi bangsa makin kokoh, integrasi kebudayaan juga demikian. Dengan makin stabilnya Aceh dan Papua maka NKRI punya modal utama untuk tidak mudah lagi terkoyak-koyak.. Kerja berlanjut kita adalah memberi makna atas kebersamaan, hak asasi manusia, toleransi, dan antidiskriminasi.

Tantangan masyarakat moderen makin banyak dan makin menumpuk. Untuk itu kita harus jelas bersikap. Dan kita tak bisa lain, tren ke depan untuk kebersamaan dan keberagaman, makna sejatinya Bhinneka Tunggal Ika, tetap harus kita kawal bersama.[]

BAGIAN KEENAM

Agama, Teologi, dan Demokrasi

Mengenai Ruh Kehidupan Berdemokrasi

• *Olaf Schumann*

Djohan Effendi pada akhirnya mulai tampil di forum-forum publik dengan sumbangan pemikiran yang bercita-cita untuk mengarahkan Republik Indonesia ke suatu arah yang hendak mewujudkan impian *founding fathers and mothers* untuk mengembangkan Indonesia menjadi negara demokratis yang beradab dan berkesusilaan di mana umat-umat beragama ikut memainkan peranan penting dan konstruktif. Setelah kekuasaan Presiden Sukarno sebagai "Pemimpin Besar" dicabut, dan "Orde Baru" yang dicetuskan Jenderal Soeharto sebagai presiden yang baru diharapkan akan membuka babak baru dalam sejarah Republik Indonesia di mana semua golongan dengan bebas dan kreatif ikut membangun negara dan masyarakat dalam demokrasi yang hidup. Jadi waktunya dirasakan tepat, dan optimisme serta antusiasme menjiwai khususnya generasi muda yang hendak mewujudkan masa depan menjadi lebih cerah dan tentram daripada masa lampau yang penuh pergolakan.

Beberapa hal yang menghambat perjalanan menuju masa depan dan membawa pertentangan biadab dan *chaostis* telah dapat diatasi dan dijadikan peninggalan sejarah, seperti "demokrasi terpimpin" yang diilhami oleh suatu amalgam (perpaduan) antara filsafat neo-hegelian dan pandangan dunia yang totaliter (mencakup semua) dari warisan nenek moyang sendiri. Amalgam atau perpaduan itu akhirnya hanya dapat dipertahankan oleh pencetusnya dengan mempertentangkan satu golongan dengan golongan yang lain guna saling melumpuhkan di pentas politik dan dalam kehidupan masyarakat yang majemuk. Gagasan tentang satu bangsa di bawah satu pemimpin besar yang sudah nampak dalam konsep satu partai politik (Agustus sampai awal Nopember 1945, yang waktu itu masih

dapat digagalkan) akhirnya hanya mencapai hasil yang terbalik: bangsa yang satu akhirnya terpecah belah dalam golongan-golongan yang saling memusuhi dan masing-masing berusaha merebut kekuasaan di dalam negara.

Salah satu unsur yang aktif dalam pergolakan sektarian itu ialah pihak komunis yang mengarahkan pada perang kelas yang hanya membenarkan satu golongan dalam masyarakat saja, yakni kelas proletariat untuk merebut kekuasaan demi pembebasan dari kaum kapitalis, dan dengan meng-kelas-duakan semua warga yang bukan bagian dalam proletariat itu. Tujuan politis mereka bukan lagi republik ataupun demokrasi, melainkan kediktatoran. Gagasan itu pun telah dilenyapkan meskipun dengan korban jiwa manusia yang teramat mahal. Sebagai kekuatan politik atau sosial, ideologi komunis tidak berdaya lagi.

Hal ketiga, yang pernah mempersoalkan persatuan bangsa (secara keseluruhan) dan berakar dalam primordialisme agama, dan juga telah terlempar dari pentas politik secara nyata ialah Masyumi dengan gagasannya tentang "Negara Islam" yang dengan sendirinya akan me-wargakelasduakan semua golongan non-Islam. Di situ "Islam" dijadikan ideologi politik yang bersaing dengan ideologi-ideologi politik lain, dan seperti ideologi politik lain ia pun bersifat eksklusif. "Islam" pun diselaraskan dengan pemahaman mereka, bahwa Islam ialah *dîn wa-daulah*, agama yang berpadu dengan kekuasaan. Dalam hal ini, pemerintahan "Orde Baru" meneruskan garis politik dari "Orde Lama" dan ideologi yang dianggap sektarian itu tidak akan diterima di masa depan. Pendirian itu didukung juga oleh bagian besar umat Islam yang mengutamakan kesetiaan kepada bangsa dalam keseluruhannya di pentas politik dan masyarakat, sedangkan kesetiaan kepada agama diletakkan dan dihayati di ruang lain.

Meskipun ada perbedaan-perbedaan pandangan fundamental di antara tiga ideologi politik yang baru saya sebutkan, namun ada juga persamaannya: ketiganya berupa ideologi eksklusif, dan tak satu pun di antaranya sanggup menghayati, apalagi mewujudkan cita-cita tentang bangsa yang bersatu dan bertekad untuk bersama-sama mewujudkan negara yang menunjung tinggi peradaban, kesusilaan, kesejahteraan dan martabat manusiawi seluruh rakyat serta rasa persaudaraan dan solidaritas meliputi seluruh bangsa dan

masyarakatnya dengan mengakui, menerima dan menghormati semua jenis keragaman yang ada di tengah-tengahnya.

Setelah arus-arus ideologis yang memecah-belah dan mempertentangkan tubuh dan bagian-bagian bangsa dieliminasi maka bangkitlah harapan bahwa cita-cita gerakan kebangsaan sudah dapat diwujudkan lagi. Harapan itu khususnya menggairahkan kalangan mahasiswa dan cendekiawan. Lahirlah "kelompok Cipayung", sedangkan di Yogyakarta, atas prakarsa Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, dibentuk "Limited Group", dengan Djohan Effendi sebagai salah seorang anggotanya. Pemikiran dan pergumulan mereka yang serius dan mendalam untuk mewujudkan masyarakat yang beradab dan modern, tercermin dalam catatan-catatan harian Ahmad Wahib, seorang kawan di Limited Group yang tahun 1973 meninggal karena ditabrak oleh seorang pengendara motor. Catatan harian itu diterbitkan oleh Djohan Effendi.[1] Judul bukunya, *Pergolakan Pemikiran Islam*. Isi renungan dalam buku itu belum diterima dengan baik oleh sebagian kalangan muslim, khususnya yang belum dapat menerima "arus baru" dalam pemikiran Islam dan masih tertahan dalam wacana yang lama. Cinta pada Islam, demikian juga dalam hati kawan-kawan Ahmad Wahib, disertai dengan rasa persaudaraan mendalam dengan mereka yang berada di luar batas agamanya, namun menjadi rekan dalam kehidupan bersama sebagai anggota bangsa dan sesama warga.

Namun semangat dan antusiasme para pemikir waktu itu mengalami kekecewaan besar. Harapan bahwa "Orde Baru" akan membuka babak baru dalam kehidupan bangsa akhirnya pupus. Pemerintahan Orde Baru tidak mengabulkan sumbangan pikiran mereka yang masih dijiwai oleh optimisme terhadap masa depan dan kesetiaan pada tanah air dan manusianya. Orde Baru menampilkan diri sebagai sistem kekuasaan yang malah lebih reaksioner dibanding pemerintahan Orde Lama yang digulingkan dengan sedapat mungkin mengeksploitasi rakyat dan dengan "menggebuk" para pembangkang yang berani mengangkat kepala dan menyatakan sikap.

Jadi kegiatan para pemikir yang menjunjung tinggi cita-cita bangsa seolah terkurung di lembaga-lembaga akademis di mana mereka dibolehkan melanjutkan perdebatan tentang masyarakat dan negara yang dicita-citakan, dengan catatan gagasan-gagasan mereka tetap terkurung di kalangan akademis dan di belakang tembok

perguruan tinggi dan jangan sampai mengilhami aksi khalayak ramai yang dapat merongrong wibawa penguasa. Kesetiaan dan cinta pada tanah air, keindahan alam dan pada bangsa dijadikan mantra yang boleh diputar terus sampai akhirnya menjadi ritus formalitas belaka dan kehilangan dinamikanya, namun kesetiaan pada negara dan ideologi asasinya dimanipulasi. Negara disamakan dengan pemerintah, dan Pancasila, ideologi dasar negara, dibekukan dalam rumusan yang disiapkan oleh pemerintah dan kemudian ditetapkan oleh lembaga negara yang dikuasainya. Bukan Pancasila sebagaimana diartikan oleh para pendiri republik, melainkan tafsirannya diikrarkan dalam *Pedoman Pengamalan dan Penghayatan Pancasila* (P4) yang dijadikan satu-satunya asas dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, dan tafsiran itu menuntut taqlid, bukan ijtihad (sebagaimana yang dituntut oleh Pancasila yang semula). Hasilnya, manusia menjadi jenuh dan mulai bertanya apakah negara seperti ini yang diperjuangkan para leluhur dan pemuka gerakan kebangsaan serta para pejuang dan pembela kemerdekaan. Dengan kata lain, "Orde Baru" pun berkembang menjadi ideologi yang tidak sempat memupuk rasa persamaan, dan cinta serta kesetiaan terhadap tanah air dan manusianya di luar ruang kekuasaannya. Terjadilah alienasi antara penguasa dan rakyat. Akan tetapi tiada demokrasi atau negara yang bisa hidup makmur apabila tiada keserasian antara pemerintah dan yang diperintah. Mukaddimah UUD '45, yakni konstitusi Republik Indonesia, menyebut "Kedaulatan Rakyat". Apabila kedaulatan itu dirampas oleh penguasa demi kepentingan pribadi dan kelompoknya, maka demokrasi itu sudah lenyap dan rakyat diperbudak lagi seperti zaman dulu. Sebutan-sebutan seperti "Demokrasi Terpimpin" atau "Demokrasi Pancasila" hampir saja menutup kesadaran terhadap kenyataan itu, sebab "demokrasi" tidak memerlukan epitet (embel-embel) seperti itu. Negara seperti itu tak dapat lagi dicintai oleh rakyat yang dirampas haknya. Negara dan tanah air yang dicintai telah terpisah.

Tahun 1998, pemerintahan "Orde Baru" jatuh. Namun salah satu tujuan utama dari kebijakan Orde Baru hampir sepenuhnya tercapai: memecah-belah masyarakat dan melumpuhkannya. Masyarakat sendiri dan para tokohnya tidak berdaya untuk menggesernya dengan kekuatan sendiri: Yang sebenarnya menjatuhkan pemerintahan "Orde Baru" ialah krisis moneter dan ekonomi

internasional. Akan tetapi masyarakat dan para tokohnya rupanya juga tidak berdaya mengatasi dengan kekuatan dan caranya sendiri konflik-konflik yang sejak lama dikembangkan, sehingga mencerai-beraikan masyarakat ke dalam pelbagai kelompok seperti terlihat di beberapa daerah, yang akhirnya bermuara menjadi konflik-konflik berdarah di mana kelompok-kelompok penghancur yang dibawa dari luar mencari keuntungan untuk diri sendiri dan didukung oleh unsur-unsur lama yang oleh rakyat hendak ditinggalkan. Kesetiaan dan cinta pada tanah air dan manusianya tampak sebagai bayangan kabur yang sudah lumpuh meskipun juga tidak sama sekali lenyap. Yang diutamakan dalam situasi seperti itu ialah kesetiaan pada kepentingan sendiri dan kelompoknya. Baru setelah kerusuhan membuat manusia insyaf, bayangan kabur itu dapat muncul kembali dengan daya dan semangatnya.

Warisan "Orde Baru" hingga kini rupanya belum diatasi sehingga konflik dan pemecahbelahan tetap dialami. Sama halnya ada ketetapan resmi atau setengah resmi pemerintah yang bertujuan untuk memecah-belah masyarakat dan mempertentangkan sebagiannya dengan yang lain, dan kelompok-kelompok yang dengan kekerasan dan intimidasi hendak memaksakan pendapatnya atas diri orang lain tetap beraksi tanpa ditindak seolah-olah mereka direstui oleh penguasa. Di manakah para intelektual yang dulu sibuk memperbincangkan masalah "civil society" atau "masyarakat madani" dan para pemuka masyarakat lain yang sempat mempertahankan cita-cita tentang republik yang demokratis? Kebanyakan lumpuh juga dan nampaknya tidak siap menghadapi situasi baru yang sebenarnya penuh kesempatan setelah jatuhnya "Demokrasi Terpimpin" dan "Demokrasi Pancasila" (sepatutnya: "Demokrasi P4") dan kerinduan terhadap negara yang diimpikan oleh para pejuang memperoleh angin baru di khalayak ramai.

Demokrasi tidak memerlukan epitet (embel-embel) di belakang istilahnya, melainkan memerlukan sebuah pedoman atau prinsip yang menjernihkan motivasi dan mengarahkan tindakan praktis dalam penerapannya. Di Indonesia prinsip itu ialah Pancasila yang mengundang ijtihad atau dialog kemasyarakatan yang memberikan tafsiran dan pengisian kepada sila-silanya sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan masyarakat yang berjalan terus dan tak terhenti, yakni dialog yang tak terhenti pula dan tidak bisa dibekukan

menjadi semacam pedoman ketat, atau pembenaran suatu ajaran dogmatis yang mutlak.

Patut disesalkan dan kurang disadari bahwa apa yang ditetapkan pemerintah Orde Baru sebagai satu-satunya asas bukanlah Pancasila semata-mata melainkan penafsirannya dalam P4 yang mutlak ditaati. Namun bagi banyak orang Pancasila sendiri kehilangan daya tariknya. Terjadilah semacam kevakuman orientasi yang nampak dalam sandiwara yang dipentaskan setelah penguasa lama digulingkan. Yang paling mengecewakan bahkan memalukan ialah sikap beberapa intelektual yang sebelumnya terlibat juga dalam wacana mengenai "civil society" atau "masyarakat madani". Sebenarnya, dengan berakhirnya pemerintahan "Orde Baru", muncul kesempatan untuk mewujudkan apa yang diimpikan. Jika pada awal tahun 1970-an pemerintah yang mengagalkan semua usaha untuk mendirikan negara demokratis, maka sekarang, khususnya setelah pemilu 1999 yang demokratis, justru sebagian dari para pendukung wacana tentang demokrasi yang menggagalkan implementasi cita-cita mereka sendiri. Daripada mendukung presiden yang pertama yang didukung oleh suara pemilih maka sebagian besar para pendukung lisan demokrasi segera melakukan intrik terselubung atau dengan fitnah terbuka menentang dan menggagalkan banyak usaha reformasi yang dirancang presiden, sampai akhirnya mereka, berkongsi dengan tulang punggung penguasa yang lama, berhasil memecatnya.

Salah seorang yang tetap setia bukan saja kepada seorang kawan lama melainkan juga kepada presiden yang terpilih dan prisnip demokrasi ialah Djohan Effendi. Akhirnya beliau menyadari bahwa usaha untuk menanam budaya dan semangat demokratis untuk kedua kalinya akan gagal. Usaha yang pertama dijalankan pada masa Konstituante yang hampir dapat merampungkan tugasnya untuk menyusun sebuah kontitusi demokratis untuk Republik Indonesia[2], saat itu masih berdiri atas dasar Undang-Undang Dasar Sementara dari tahun 1945. Karena usaha mereka menjurus ke sistem parlementer dan bukan sistem kepresidenan seperti UUD '45, maka presiden sendiri, untuk menjaga kekuasannya, mengagalkan usaha Konstituante. Juga setelah masa "Orde Baru" berakhir, unsur-unsur yang berusaha mengagalkan kesempatan untuk reformasi di ambang pintu tampil bergolak, entah untuk mempertahankan kedudukan

lamanya atau melihat kesempatan baru untuk berpartisipasi dalam ruang kekuasaan. Maka mereka pun mengutamakan kepentingan sendiri di atas kepentingan rakyat yang dibiarkan untuk saling memerangi.[3]

Tanah air dan manusianya dipandang sebagai bahan mentah yang boleh direbut dan dikelola untuk memuaskan nafsu sendiri, dan kepentingan umum, apalagi kesetiaan pada bangsa ditafsirkan sebagai lahan untuk memuaskan siapa yang punya kekuasaan. Pola itu diteruskan sebagaimana terlihat dalam kebijakan pemerintah baik di pusat maupun di propinsi-propinsi. Jarang terjadi dalam sejarah Indonesia Merdeka bahwa dalam masa yang relatif singkat begitu banyak peraturan atau undang-undang ditetapkan yang mengandung unsur primordial dan diskriminatif terhadap golongan lain dan dengan demikian berpotensi untuk meneruskan usaha memecah-belah dan melumpuhkan masyarakat dengan mempertentangkan satu kelompok terhadap yang lain. Dan lagi, usaha itu didukung oleh sebagian golongan intelektual yang seharusnya menjadi penjaga dan pembela demokrasi–selama mereka tidak memahami diri sebagai pujangga istana.

Sebagian besar rakyat dan kelompok intelektual dan profesional lainnya menolak usaha memecah-belah dan melumpuhkan masyarakat itu, misalnya di beberapa wilayah yang pernah dilanda kerusuhan. Setelah alat-alat kekuasaan ditarik keluar dan pemerintah sendiri–entah di pusat atau pun daerah–tidak campur tangan dalam urusan rakyat setempat untuk "mengakhiri" kerusuhan dan mencari landasan baru kehidupan bersama di masa depan, maka perdamaian yang diupayakan rakyat sendiri amat memadai apabila ia dibiarkan berusaha sendiri, seperti di Maluku Utara, sedangkan di wilayah-wilayah lain yang berulang kali mengalami campur tangan dari pemerintah atau oknum seperti di Sulawesi Tengah atau Ambon, rakyat sudah jenuh dengan kekerasan yang tak ada hentinya dihadapkan lagi dengan tindakan-tindakan permusuhan oleh kelompok-kelompok yang didukung dari luar yang rupanya hanya membenci sesama anggota bangsanya.

Apa kesimpulannya? Apakah benar sebagaimana dicontohkan berulang kali selama masa orde-orde yang sudah lewat bahwa demokrasi yang sesuai dengan definisinya yang modern (semua kekuasaan negara berasal dari rakyat) tidak cocok dengan karakter

nasional bangsa Indonesia? Semboyan itu hampir menjadi seperti akidah (dogma) yang wajib dipercayai setelah Konstituante digagalkan. Namun tepatlah apabila ia tetap dipertanyakan. Yang paling rajin menyuarakan semboyan itu adalah mereka yang beruntung dalam sistem pemerintahan orde-orde itu dan pemusatan kekuasaan di kalangan terbatas. Suara rakyat tidak terdengar, bahkan juga tidak diusahakan untuk didengarkan. Namun ketika rakyat diberi kesempatan untuk menyatakan kehendaknya, yaitu pada pemilihan presiden tahun 2004. Jawaban rakyat jelas: yang dipilih bukan dari golongan-golongan politik yang "established", melainkan seorang *outsider*. Apakah rakyat tetap puas dengan pilihannya, akan dilihat nanti. Namun kejenuhan rakyat terhadap cara berpolitik masa lalu yang senantiasa berpretensi untuk mengindahkan kehendak rakyat (yang tidak ditanya) sudah tampak jelas. Yang tampak sekarang ialah kesadaran rakyat untuk menggunakan hak-haknya apabila ia diberi kesempatan. Berbeda dengan "lapisan atas", maka kesadaran demokratis di "lapisan bawah" cukup kuat, tinggal diberi ruang untuk berkembang dan menggunakannya tanpa intimidasi, karena ketakutan terhadap penguasa belum lenyap.

Cinta dan kesetiaan pada tanah air dan manusianya yang *bhinneka* tidak saja ditemukan di kalangan para pejuang kemerdekaan dan kebangsaan dulu. Ia menular ke kalangan rakyat, dan sudah disinggung bahwa berulang kali rakyat sendiri memperlihatkan sikap yang sebenarnya melawan usaha-usaha untuk memecah-belah. Contohnya beberapa sudah disebutkan, namun bisa ditambah lagi. Umpamanya sikap muslim terhadap umat yang lain (Kristen dll.) sejak gerombolan-gerombolan Darul-Islam hingga kerusuhan-kerusuhan di Jawa Timur selama tahun 1990-an di mana umat Islam sering mengingatkan umat lain apabila serangan direncanakan, atau mereka menyelamatkan umat lainnya dan mengamankan harta miliknya atau membantu memulihkan kembali halaman dan rumah setelah para perusuh meninggalkan lapangan aksinya. Juga setelah kerusuhan yang meletus sesudah jatuhnya pemerintahan "Orde Baru" diredam, umat-umat yang berbeda saling mencari untuk memulihkan kembali hubungannya. Luka-luka dalam hati yang tertinggal dari pengalaman-pengalaman pahit sering tetap amat mendalam, namun keinginan untuk memulihkan kembali hubungan di antara mereka dan untuk bersama-sama maju ke masa depan yang

beradab dan membawa kesejahteraan tampaknya lebih kuat.

Dengan demikian, rakyat sendiri memberikan contoh bagaimana ia menentukan masa depan negara dan masyarakatnya, dan perilaku mereka yang berkuasa yang (kekuasaannya) bukan kepunyaan mereka seyogianya berorientasi pada kehendak rakyat kalau mau diakui sebagai pemimpin dalam suatu negara yang demokratis.

* * *

Tidak hanya di Indonesia, kehidupan praktis dalam demokrasi menghasilkan rasa bosan dan kejenuhan di kalangan rakyat. Demokrasi di Barat pun tidak luput dari pengalaman itu. Rupanya ada sesuatu dalam perkembangan demokrasi yang menempuh arah yang salah. Untuk menganalisis semua yang salah arah perlu menulis lebih dari satu buku, dan itu pun bukan keinginan saya, juga bukan keahlian saya. Saya hanya mengangkat berapa pokok mendasar dalam kehidupan demokratis yang pernah menonjol dalam sejarah dan memberikan beberapa petunjuk relevansinya masa kini.

Para pemikir tentang hakekat dan penyelenggaraan negara modern pada abad ke-17 dan ke-18 di Eropa, yakni pada permulaan wacana itu, biasanya melihat arah modernitas sebagai jalan evolusionis. Setelah peperangan dahsyat akibat campur tangan ideologi keagamaan yang sesat dalam urusan kenegaraan dengan membawa semua konflik dalam tubuh agama ke forum politik dan berlanjut dengan pergolakan-pergolakan, maka keinginan untuk menempatkan agama sebagai sentral dalam penyelenggaraan negara menjadi sangat tipis. Kecuali pemerintahan kerajaan dan despotis (satu orang saja yang berkuasa, pada masa kini disebutkan diktator), paham tentang demokrasi dan negara semakin dikembangkan. Namun diakui pula bahwa konflik-konflik itu harus diatasi dan dipecahkan dengan tuntas, hubungan di antara manusia dan golongan-golongan biasanya penuh konflik. Disadari pula bahwa konflik-konflik itu harus diatasi dan dipecahkan dengan cara damai dan beradab (civil). Jadi lahirlah gagasan tetang *civil society* sebagai suatu langkah maju yang menentukan dalam evolusi perkembangan umat manusia dari yang primitif menuju beradab dan modern. Dirumuskanlah apa yang dalam Revolusi Prancis 1789 dijadikan semboyan terkenal: hubungan di antara sesama rakyat atau, tepatnya

warga (*bourgeois*), harus didasarkan atas *liberté*, *égalité*, dan *fraternité*.

Dengan revolusi itu, pemikiran evolusioner telah didahului oleh tindakan revolusioner, dan dalam perkembangan selanjutnya, tiga pola itu dilembagakan. *Liberté*, kebebasan untuk menentukan kehidupan pribadi sendiri sedangkan dalam kehidupan umum secara sukarela mengikuti ketetapan-ketetapan yang disetujui oleh badan perwakilan. *Égalité*, dilembagakan khususnya dalam pemilihan perwakilan dan dalam pelaksanaan hukum, di mana di antara para warga tidak boleh dibedakan sedikit pun. Dua pola ini kemudian dikaitkan dengan lembaga-lembaga demokratis yang mengatur pelaksanaannya. Namun dengan pelembagaannya, menyebabkan formalisasi dalam kehidupan demokratis di mana semangat para warga untuk menyumbangkan pemikiran dan dinamika demi perkembangan dan penghayatannya menjadi lumpuh. Penyelenggaraan sehari-hari dipercayakan kepada birokrasi, dan karena itu birokrasi akhirnya menjadi semakin kuat untuk menentukan arah perjalanan demokrasi itu. Karena birokrasi biasanya konservatif, ingin mempertahankan yang lama dan menolak pembaruan, maka demokrasi sendiri akhirnya menjadi semacam formalitas. Nampaknya di sini suatu kelemahan yang bersumber pada watak manusia yang secara alami cenderung malas dalam semua segi kehidupannya. Akibatnya fatal: semangat untuk berdemokrasi akhirnya membeku juga. Tanpa keikutsertaan rakyat dengan semangat untuk berpartisipasi, suatu demokrasi tidak bisa berjalan.

Di situ, nasib pola ketiga perlu diikutsertakan dalam renungan, yakni *fraternité*, persaudaraan. Persaudaraan adalah sesuatu yang natural, menolak untuk diformalisasi atau dilembagakan. Umumnya, di samping kasih, persaudaraan dipahami sebagai suatu relasi yang mengandung kesetiaan dan rasa tanggung jawab terhadap kesejahteraan yang satu terhadap yang lain. Memang, teologi mengajarkan bahwa pola persaudaraan bisa juga mengandung pola lain sebagaimana diceritakan dalam Kitab Suci, di mana justru kebencian juga berakar dalam hubungan di antara sesama saudara kandung. Namun bukan itu yang dimaksudkan dalam filsafat kenegaraan yang mencari suatu ungkapan bagi hubungan yang layak di antara sesama warga melainkan paham *fraternité* sebagaimana dicatat di atas. Akan tetapi nasib *fraternité* dalam wacana politis dan kemasyarakatan mirip

dengan nasib "relasi ke-5" dalam filsafat neo-konfusianisme, yakni relasi antara dua pihak yang merupakan satu-satunya relasi horisontal di samping empat relasi lain yang vertikal (raja-rakyat, suami-isteri, bapak-putra, kakak-adik). Ketika Sun Yat Sen dan para pengikutnya, dalam revolusi 1911, hendak mengangkat relasi ke-5 itu sebagai dasar tradisional Cina untuk membenarkan gagasannya menuju republik, maka mereka ditolak dan akhirnya paham demokrasi di Cina lenyap dan relasi ke-5 tak berdaya. Mao Tse-Tung secara mutlak kembali kepada relasi vertikal.

Dengan melemahnya rasa *fraternité* dalam kehidupan demokratis di Barat, maka kesetiaan dan rasa sayang di antara sesama warga juga melemah dan digantikan dengan semangat untuk mengusahakan, berdasarkan paham kebebasan yang pertama-tama ditujukan untuk pribadi, apa saja yang beruntung baginya. Jadi demokrasi menjadi toko swalayan, dan siapa yang lebih kuat dan kurang susila, maka dia yang paling beruntung. Kesempatan itu pertama-tama digunakan oleh mereka yang memperoleh kekuasaan, tapi sikap itu sudah menular ke tengah rakyat, sedangkan yang lain semakin digeser.

Di Indonesia, sila yang dulu ditempatkan oleh *fraternité* nampaknya diganti dengan suatu pola lain tapi juga dari gambar keluarga, yakni pola kekeluargaan. Memang keluarga merupakan basis dari masyarakat. Struktur mereka saling menentukan, dan masing-masing ada macamnya. Di Indonesia, *fraternité* atau persaudaraan mula-mula juga sangat dijunjung tinggi, malah "saudara" adalah panggilan yang umum dipakai. Akhirnya menjadi searah saja: Dari atas ke bawah, sedangkan dari bawah ke atas "bapak" lazim dipakai, sehingga sebenarnya bapakisme yang berkembang. Dan itulah cerminan pemahamannya tentang masyarakat: relasi vertikal yang berlaku, seperti dalam neo-konfusianisme.

Demokrasi dan negara yang berasaskan persaudaraan yang setara tinggal nama saja. Jadi kalau di Barat formalisasi interaksi demokratis melumpuhkan dinamika kehidupan demokratis, maka hal yang sama mengikuti pola kekeluargaan di Indonesia dan lingkungan budaya-budaya yang lain. Sebab "keluarga" bermacam-macam. Ada yang berorientasi pada paham tradisional di mana *pater familias* (garis bapak) mengurus segala-galanya dari pendidikan anak-anak hingga mencari calon pendamping pernikahan dst, ia menjadi

tuan utama di rumahnya. Sedangkan dalam keluarga modern, ayah berusaha untuk mendidik anak-anaknya supaya menjadi manusia merdeka yang mampu mengurus diri sendiri, termasuk menentukan sendiri keluarganya. Karena pola kekeluargaan di Indonesia adalah paternalisme tradisional, maka hubungan antara "Bapak Presiden" dengan anak-anaknya, yaitu rakyatnya, adalah juga vertikal. Paham ini secara sangat jelas dan simbolis dimuat di lembar mata uang Rp 50.000 yang dikeluarkan pemerintah "Orde Baru". Bapak Presiden duduk di atas tahta yang cukup jauh dari bawahan-bawahannya dan memberikan indoktrinasi yang oleh rakyat bodoh, yakni anak-anaknya, indoktrinasi itu diminum seperti air. Jelas betapa penguasa ter-alienasi dari bawahannya. Lembar mata uang itu tidak lama beredar dan lekas ditarik setelah Bapak diturunkan dari tahtanya.

Demokrasi, atau bentuk negara yang bersifat republik, mengandung bahaya dekadensi (melebur) itu sudah pernah di-khawatirkan oleh para pemikir modern yang belum dapat me-nyaksikan sendiri perkembangan itu, namun berdasarkan pemahaman mereka tentang watak manusia, mereka telah dapat membayangkannya dan dalam tulisan mereka mengingatkan mengenai kemungkinan itu.

Salah seorang terkemuka dalam alam pemikiran modern tentang soal kenegaraan dan hukum konstitusional, Charles de Montesquieu (1689-1755), membuka karyanya yang terkenal, *De l'Esprit des Lois* (Mengenai Ruh Undang-undang)[4], dengan mengatakan:

> Untuk memahami empat buku (bab) yang pertama dari karya ini perlu mencatat hal berikut: apa yang saya namakan "kesusilaan" (*vertu*) tidak lain adalah cinta pada tanah air, yakni cinta pada kesamaan. Kesusilaan ini bukan bersifat moral atau kristiani, melainkan bermakna kesusilaan *politis*. Inilah daya dorong yang menggerakkan pemerintahan republikan, sama seperti rasa hormat menggerakkan pemerintahan kerajaan. Jadi saya sebutkan cinta kepada tanah air dan kepada kebebasan sebagai *kesusilaan politis*. Saya kembangkan pandangan-pandangan baru. Apa yang diusahakan ialah menemukan kata-kata baru, atau memberikan makna baru kepada yang lama. Mereka yang tidak sanggup untuk menangkap itu telah menuduh saya seolah-olah saya berkata hal yang tidak sopan, dan akan menimbulkan amarah di semua wilayah di dunia ini. Sebab moral dijunjung

tinggi di semua wilayah di bumi ini.

Perlu disimak perbedaan antara perkataan: sesuatu ciri khas tertentu, sesuatu cinta atau kesusilaan bukanlah daya dorong sesuatu pemerintahan tertentu, atau: dalam pemerintahan tertentu, nilai-nilai tersebut sama sekali tidak ada. ... Jauh bersalah seseorang yang berkata bahwa kesusilaan moral dan kekristenan tak terdapat dalam monarki–malah kesusilaan politis pun didapati di sana. Dengan satu kata: rasa hormat didapati pula dalam pemerintahan republikan, meskipun daya dorongnya ialah kesusilaan politis, dan kesusilaan politis didapati pula dalam monarki, meskipun daya dorongnya dalam tindakannya ialah rasa hormat.

Akhirnya, orang saleh yang akan dibicarakan dalam bab III, pasal 5 nanti, bukanlah orang saleh menurut ukuran kristiani (atau keagamaan), melainkan menurut ukuran politis, yakni si empunya kesusilaan politis yang saya sebutkan. Ialah seorang yang cinta pada undang-undang negaranya dan tingkah lakunya didorong oleh cinta itu.

Montesquieu bukan seorang yang aktif menulis di zaman kita. Bahasanya pun bahasa yang berbeda dengan bahasa yang kini digunakan, dan istilah-istilah yang ia kembangkan sudah memperoleh makna yang lain. Itu hal yang wajar, satu hal yang ia sendiri barangkali akan menerima juga, sebab ia pun tidak puas dan senang dengan bahasa konvensional yang umumnya diterima pada waktu itu. Khususnya istilah-istilah yang mengungkapkan nilai-nilai moral atau religius ia tolak dalam wacana politik, karena makna istilah-istilah itu sudah dangkal dan digunakan orang munafik sebagai perisai untuk menutupi watak mereka yang sebenarnya.

Jadi Montesquieu menulis sebuah buku politik, dan agar pemikiran politiknya terjaga kejernihannya, maka iapun merapikan bahasa sesuai dengan topik pembahasannya, dan dengan demikian ia menjaga supaya percakapan tentang politik berpedoman pada kaidah-kaidah yang bukan saja menentukan pemikiran politik, melainkan yang juga patut untuk dijadikan pedoman dan pengarahan dalam aksi politik. Dalam hal ini, gagasan Montesquieu dan beberapa pemikir dalam gerakan pencerahan tidak jauh berbeda dengan gagasan beberapa filosof Islam, dari al-Mawardi hingga Ibn Rusyd dll. yang juga berusaha agar ilmu dan aksi politik dan sosial tidak

dicampuradukkan dengan pemikiran lain oleh orang-orang yang tidak kompeten dalam bidang itu. “Khalifah harus dipilih menurut ukuran politik, menurut kesanggupannya untuk membawa kesejahteraan pada rakyatnya dan kemampuannya untuk membela rakyatnya apabila diserang musuh”, demikian al-Mawardi. Dan lebih lanjut ia menekankan bahwa kesalehan keagamaan memang baik, namun tidak boleh menentukan dalam soal pemilihan khalifah–suatu tuntutan yang memang sepanjang sejarah kekhalifahan hingga tahun 1924 tidak pernah terpenuhi, karena khalifah-khalifah mengikuti garis kerajaan (*daula*, yakni menurut ikatan kekeluargaan), kecuali empat khalifah yang pertama. Dengan demikian, lembaga kekhalifahan tidak dapat lagi memenuhi fungsi politiknya yang mengandung unsur-unsur republikan.

Lepas dari keterikatan para filosof itu, apakah Kristen atau muslim, mereka meminta agar dalam masing-masing bidang kehidupan publik, para ahli-lah yang harus dikedepankan untuk menghindarkan diletantisme dan ambisi kosong yang tak terkendali mengambil kesempatan dan memutarbalikkan kehidupan sosial. Dalam hal ini cukup menarik untuk mengikuti ulasan Montesquieu lebih lanjut. Yang perlu diperhatikan juga pada zaman kita ialah beberapa catatan mengenai pemerintahan republikan dan kaidah-kaidah konstitusional yang khas. Di samping konstitusi republik, Montesquieu juga membahas kaidah-kaidah dan ciri khas konstitusi dari monarki dan despotisme sebagai bentuk negara yang paling umum ditemui.

Berbeda dengan Aristoteles yang membicarakan negara dan demokrasi secara terpisah, Montesquieu membicarakannya sebagai bentuk negara yang selaras. Menurutnya, setiap negara berdiri atas asas kaidah-kaidah tertentu dan khas yang menentukan hakekat (*nature*) dan menetapkan ciri khasnya. Hakekat negara itu menentukan juga sikap dan perilaku pemerintah dan rakyat negara itu, khususnya dalam pergaulan satu dengan lainnya yang seyogianya bertujuan untuk mengembangkan kesejahteraan umum. Kalau monarki (kerajaan) menetapkan undang-undang dan menjaga kepatuhan terhadapnya sebagai tanda kepatuhan pada raja, dan kalau despoti mendisiplinkan rakyatnya dengan kekuasaan mutlak si diktator yang menakutkan, maka demokrasi menghadapi kesulitan yang khas: apa yang bisa mendisiplinkan rakyat untuk hidup

tenteram? Undang-undang ditetapkan oleh rakyat sendiri (atau para wakilnya), dan seorang pengawas utama yang berkuasa tanpa pembatasan pada kekuasaannya justru tidak ada dalam demokrasi. Jadi yang dapat menjamin demokrasi sesuai dengan tujuan negara dan selaras dengan jiwa konstitusi ialah sikap dan watak para warganya, atau apa yang oleh Montesquieu disebut sebagai "kesusilaan" seperti definisinya di atas. Dengan demikian, kaidah-kaidah konstitusi demokrasi paling sensitif dan mudah dapat dirubah. Apabila dalam demokrasi undang-undang tidak diperhatikan oleh pemeritah atau warga, maka demokrasi seperti itu sudah menjurus kepada kehancurannya.

Kesusilaan atau cinta kepada tanah air mengandung beberapa sisi. Yang paling penting ialah cinta pada sistem demokratis itu sendiri yang menjamin kebebasan dari segala bentuk paksaan yang tidak lazim, dan cinta pada sesama warga serta kepedulian terhadap kesejahteraan dan kebutuhan yang merata. Aspek pemerataan ini di kemudian hari dalam perkembangan filosofis setelah Montesquieu, dicantumkan dengan istilah *égalité*, persamaan, secara khusus persamaan semua warga di hadapan hukum. Namun dalam pemahaman Montesquieu, *égalité* kurang bersifat legalis melainkan lebih menjurus kepada faham *fraternité*, persaudaraan. Pemahamannya sangat jauh dari egalitarisme yang formalis. Menurut dia, setiap warga boleh memiliki harta, namun diharapkan setiap warga mencukupi kebutuhan hidup dan keluarganya dan yang berlebihan diberikan kepada negara untuk disalurkan kepada warga yang kekurangan. Jadi "cinta pada tanah air" di sini diartikan sebagai solidaritas menyeluruh di antara para warga. Dengan cara ini, negara menjadi kaya dan sanggup menjalankan fungsi sosial. Sekiranya para warga tidak dijiwai dengan kesusilaan yang membuat negara demokratis mereka kuat, maka demokrasi tak bertahan dan akan hilang. Itulah sebabnya mengapa ia sebutkan kesusilaan sebagai kaidah khas dan asasi dalam sistem konstitusional suatu pemerintahan yang demokratis, atau suatu republik.

Rasanya tidak terlalu sulit untuk menyatakan pemikiran Montesquieu sebagai idealis bahkan kurang realis. Pada masa kini terbiasa melihat keunggulan sistem demokratis pada lembaga-lembaga negara yang konstitusional, khususnya tiga lembaga pokok yang memegang kekuasaan negara, yakni badan legislatif (parlemen

yang anggota-anggotanya dipilih oleh warga), badan eksekutif (yang ditetapkan oleh badan legislatif), dan badan yudikatif atau kehakiman yang seharusnya mengawasi kepatuhan dan pelaksanaan undang-undang yang sah dan sesuai dengan ketetapan konstitusi, dan dalam pelaksanaan tugasnya badan ini hanya bertanggungjawab pada konstitusi dan/atau undang-undang yang sah. Posisi dan peranan tiga lembaga konstitusional itu untuk pertama kali diuraikan Montesquieu dalam buku *L'esprit des lois*.[5] Namun dalam pandangannya, interaksi di antara oknum-oknum dan kepekaan terhadap konstitusi harus jauh lebih dekat dan informal. Ia menekankan kewajiban setiap warga untuk menjaga dan, bila perlu, menggugat supaya undang-undang yang ditetapkan sesuai dengan hakekat negara, juga dipatuhi dan setiap warga, termasuk yang memegang jabatan dalam lembaga-lembaga konstitusional, menghormati dan mendukung sepenuhnya baik ruh maupun teks undang-undang itu.

Jadi kalau kita mengikuti Montesquieu, apa yang penting dalam demokrasi bukan lembaga-lembaga kenegaraan tertentu melainkan watak dan naluri manusia di dalamnya. Atau dengan kata lain: demokrasi bisa berfungsi berdasarkan manusianya, bukan berdasarkan lembaga-lembaganya.

Faktor manusialah yang paling kritis. Hal itu sepenuhnya disadari oleh Montesquieu. Berbeda dengan Hobbes yang melihat kecenderungan manusia untuk senantiasa memerangi sesama sebagai aspek asasi watak manusia (bandingkan ucapannya yang masyhur: *homo hominis lupo est*–manusia adalah serigala untuk sesama), maka Montesquieu beranggapan bahwa manusia purba yang belum berkongsi belum mengenal peperangan. Rasa takut dan kesadaran akan kelemahannya yang merupakan inti pokok, dan karena manusia sadar terhadap kelemahannya di tengah alam sekitarnya, maka ia lari apabila bahaya muncul. Rasa takut Montesquieu diletakkan dalam faham tentang hukum alam. Namun hukum alam juga yang mengajak manusia untuk mencari sesamanya. Jadi manusia mulai berkongsi, dan dengan semakin banyak perkenalan maka rasa takut hilang, bahkan kecenderungan untuk menguasai manusia lain mulai berkembang. Sebab apabila manusia berkongsi (bermasyarakat), ia melihat manusia lain juga lemah dan dengan hilangnya ketakutan ia hendak menguasainya. Untuk mencegah bahaya perang terhadap sesama, maka kongsi atau masyarakat perlu menetapkan aturan-

aturan yang menjaga kehidupan bersama secara tenteram; itu tujuan undang-undang.[6]

Sikap positif Montesquieu terhadap undang-undang mungkin aneh pada masa kini, bersandarkan pengalaman adanya undang-undang yang tidak berguna. Bagi Montesquieu, pemahaman tentang undang-undang erat hubungannya dengan hakekat dan prinsip negara. Dalam republik atau demokrasi, hakekat negara berasas pada kesusilaan politis. Dengan menetapkan kaidah ini baru bisa dipahami kenapa Montesquieu mencantumkan "cinta pada undang-undang negara" ke dalam definisi kesusilaan. Itu bukan semata-mata suatu catatan tentang realitas melainkan disertai dengan suatu syarat: bahwa ruh atau semangat undang-undang itu memang menafaskan ruh hakekat negaranya. Karena Montesquieu mengutamakan dalam bukunya ini uraian tentang ruh (*esprit*) undang-undang maka ia tidak banyak berbicara mengenai kemungkinan bahwa undang-undang itu bisa menyimpang. Apabila kemungkinan ini disinggung dalam karyanya, maka ia menempatkannya di bawah topik kemorosotan (dekadensi) prinsip demokratis.[7]

Tapi yang lebih ditekankan ialah kaitan undang-undang dengan keamanan dan perlindungan warga dari undang-undang yang memungkinkan memanipulasi hukum dan hukuman dan perlindungan terhadap tuduhan palsu.[8] Kalau keamanan warga tidak terjamin, maka kebebasannya pun menjadi tanda tanya. Kemerosotan itu bisa terjadi apabila prinsip "kesetaraan" salah diarahkan dan setiap orang beranggapan bahwa ia mampu untuk mengerjakan setiap jabatan dalam negara, sama seperti mereka yang secara khusus ditugaskan untuk itu. Kalau malapetaka itu terjadi, maka mereka yang dipercaya rakyat akan berusaha merampas sedapat mungkin jabatan dan harta. Guna menyembunyikan watak mereka yang sudah rusak, maka mereka akan berusaha agar watak para warga dirusak dengan segala cara, agar tujuan dan hakekat negara menjadi terselubung. Kesetaraan dalam demokrasi ialah kesetaraan kesempatan, ia bukan kesetaraan jabatan.

Dengan uraian itu, Montesquieu membedakan antara kebebasan filosofis dan kebebasan politis. Kebebasan filosofis, menurutnya, berarti seorang dapat mengamalkan kehendaknya. Sedangkan kebebasan politis terkait dengan keadilan dan penerapan undang-undang, khususnya di bidang hukum pidana: seberapa jauh undang-

undang itu melindungi si tertuduh dari tuduhan palsu dan hukuman yang tidak seimbang dengan perbuatannya? Jadi undang-undang dan penerapannya harus dijiwai oleh kesusilaan politis para warga dan mereka yang menerapkan undang-undang. Inilah syarat agar undang-undang negara bisa "dicintai".

Dalam sejarah Pencerahan selanjutnya, gagasan Montesquieu ini dikembangkan lebih jauh. Montesquieu sudah menyadari bahwa kesusilaan politis tidak boleh dicampuri dengan tuntutan keagamaan yang menjurus kepada dogmatisme eksklusif dan intoleransi di segala bidang. Namun ia juga tidak boleh dikaitkan dengan moralitas yang menjurus kepada kemunafikan dan keganasan, diskriminasi dan penghukuman atas mereka yang dianggap melanggar moral, sedangkan moral sendiri ditetapkan oleh mereka yang tak sanggup memenuhi standardnya dan ingin menutupi kesilapannya dengan tampil kuat dan berkuasa di hadapan umum. Jadi rakyat harus takut, tapi takut ialah hakekat negara despotis, bukan negara demokrasi. Maka moralitas itu oleh para pemikir dicela sebagai kesesatan yang tidak ada tempatnya dalam sebuah negara yang naik atau turun berdasarkan kebenaran dalam sikap politis para warga. Keadilan dan kebenaran khususnya dituntut dalam bidang perundang-undangan dan administrasi.

Jadi sejak Montesquieu, moralitas terlempar dari sistem legislatif demokratis, sedangkan apa yang dituntut ialah legalitas undang-undang yang berasaskan pada kesusilaan politis dan keadilan. Paham "keadilan" sendiri memang bisa juga dimanipulasi. Ia dengan lebih jelas secara negatif bisa didefinisikan: di mana ada ketidakadilan–yang lekas dirasakan dan agak mudah dinyatakan–di situ ada keadilan. Jadi untuk mencapai keadilan, ketidakadilan harus dimusnahkan. Baru setelah itu, undang-undang dapat diterima, dan dengan persetujuan itu, mereka memperoleh legalitasnya. Undang-undang yang tidak diterima oleh kesusilaan dan karena itu tidak punya legalitas tak boleh ditetapkan.

Di samping itu memang ada juga undang-undang yang disetujui oleh akal dan memperoleh legalitasnya dari sana. Hanya undang-undang yang legalitasnya diakui dan diterima oleh naluri dapat dipatuhi. Yang menentang kesusilaan politis dan bertentangan dengan hakekat negara demokratis mendapat hak untuk menentangnya.

Berdasarkan pengalaman sejarah dan pertimbangan prinsipil, Montesquieu menolak pengaruh agama atas undang-undang. Begini ia jelaskan: undang-undang manusia yang berhadapan dengan akal, harus mengandung perintah-perintah dan bukan menyebarkan ajaran-ajaran. Agama diberikan untuk menghadapi hati, maka ia boleh merumuskan banyak ajaran namun hanya sedikit perintah-perintah saja.[9] Bilamana agama hendak menetapkan apa saja yang baik juga apa yang paling baik, yang bagus juga apa yang sempurna, maka ada baiknya kalau ketetapan itu menjadi ajaran dan bukan perintah, karena yang sempurna tidak dihadapkan pada seluruh umat manusia dan semua benda. Montesquieu bisa menerima bahwa dalam keadaan tertentu di mana negara tidak memenuhi tugasnya untuk melindungi keselamatan hidup dan harta para warganya, agama bisa mengisi kevakuman itu.[10] Namun agama punya suatu keterbatasan: hanya pada pemeluk-pemeluknya, dan mereka itu merupakan salah satu bagian saja dari masyarakat, bukan semuanya. Sedangkan negara harus berhadapan dengan semua warganya tanpa kecuali, secara egaliter.

* * *

Dalam banyak uraiannya, Montesquieu ternyata pemikir dari zaman dulu yang bergiat pada permulaan zaman modern, dan meskipun ia meletakkan landasan untuk perkembangan negara dan masyarakat modern, namun dalam banyak segi pemikirannya tetap dirasakan relevan. Khususnya dalam bidang hukum, negara modern yang juga merupakan negara majemuk, harus berhadapan dengan semua rakyat yang menuntut satu hukum yang berlaku untuk semua secara setara. Berkaitan dengan peranan hukum Islam dalam negara majemuk seperti Indonesia, gerakan demokratis pada permulaan "Orde Baru" telah mengambil sikap untuk menolak gagasan Masjumi yang hendak memberikan status konstitusional kepada syariat. Yang paling vokal pada waktu itu, Nurcholis Madjid, tampil lagi ke depan bersama murid dan anak didiknya pada masa "reformasi". Disadarilah oleh mereka bahwa fikih yang tradisional tidak pernah memikirkan dengan tuntas kedudukan orang bukan Islam sebagai warga dan bukan saja sebagai *millet* atau *ahl adz-dzimma*. Hasil wacana mereka tentang soal itu yang dilakukan di lingkungan Paramadina pernah

diterbitkan dalam bentuk buku.[11]

Buku itu menimbulkan perdebatan pro dan kontra. Namun menurut hemat saya, gagasan yang dikembangkan dalam wacana itu merupakan suatu terobosan untuk menjadikan fiikih Islam lebih terbuka dan inklusif terhadap kepentingan orang-orang lain yang hidup di lingkungan di mana ia berada, dan itu pasti merupakan kemajuan yang bermakna. Namun fikih Islam tetap akan bertahan sebagai fikih Islam. Pertanyaannya ialah seberapa jauh fikih itu bisa melepaskan epitet (embel-embel) "Islam" dengan segala implikasinya dan menjadi salah satu sumbangan pihak muslim dalam wacana nasional mengenai landasan negara yang demokratis dan hukumnya di mana ia merupakan salah satu unsur di samping unsur lain yang punya hak dan kedudukan yang sama (egaliter)? Ia boleh juga diterima sebagai suatu sumbangan yang bernilai tinggi dalam usaha dialog baik lintas agama maupun dialog sosial dalam kehidupan bermasyarakat, karena dialog itu baru akan berbobot apabila masing-masing pihak menjernihkan posisinya sendiri, baru ia dapat dipertemukan dengan posisi pihak lain.

Namun yang diperlukan pula ialah kesadaran terhadap kepentingan dan cita-cita pihak lain yang seyogianya sudah ikut dipertimbangkan ketika posisi sendiri dirumuskan. Usaha itu pun sudah nampak jelas dalam *Fiqh Lintas Agama*. Namun hingga kini, wacana itu tetap berupa wacana intern Islam, tentu dengan sikap yang sangat terbuka sampai sesuatu dari semangat kebangsaan yang pada waktu lalu muncul lagi. Namun usaha itu pun masih berbicara "mengenai" yang lain, belum "dengan" yang lain sebagaimana diharuskan dalam suatu negara republik atau demokrasi di mana dialog sosial itu dibutuhkan. Yang diharapkan dari pihak-pihak lain ialah bahwa mereka juga sudah siap dalam usaha menjernihkan posisi mereka masing-masing yang juga secara inklusif mengikutsertakan perhatian kepada kepentingan pihak lain dalam kehidupan bersama.

Dalam disertasinya yang baru terbit, Djohan Effendi juga memberikan contoh bagaimana di kalangan pesantren dan Islam "tradisional"[12] paham inklusif Islam dikembangkan.[13] Mirip seperti "Kelompok Paramadina", maka generasi muda di kalangan kyai-kyai dan intelektual NU melihat definisi *fiqh* tradisional dalam bidang Fikih Siyasi di mana *siyasa* berarti politik.[14] Kalau dalam lembaga-lembaga pendidikan tradisional istilah-istilah lama umumnya masih

dipakai dalam mata pelajaran fikih, maka di perguruan tinggi dan universitas Islam mereka telah diganti dengan istilah-istilah yang merupakan terjemahan dari jurisprudensi Barat. Dengan demikian sebuah dialog lebih mudah, jika pada waktu lalu sering terbentur dengan menggunakan istilah yang berbeda yang tidak dipahami pihak lain. Menurut Djohan, paham fikih sudah dipahami lebih luas dan agak mendekati paham Kristen tentang "theology"[15] dan tidak terbatas pada paham yang berorientasi pada syariah. Barangkali boleh ditambahkan bahwa istilah *sharî'a* sendiri di zaman klasik pun tidak dibatasi penggunaannya dalam bidang hukum saja melainkan dapat juga diartikan sebagai "pedoman iman" atau "pedoman akidah" (*sharî'at al-îmân* atau *sharî'at al-'aqîda*).

Tekad generasi muda NU untuk mengambil peran lebih aktif di pentas politik dan melibatkan diri dalam proses yang memperkokoh demokrasi membuat mereka sadar bahwa beberapa pendirian fikih tradisional, khususnya yang menyangkut posisi umat non-Muslim dalam negara, tidak dapat dipertahankan lagi. Seperti di kelompok Paramadina, persamaan di hadapan hukum nasional, masalah perpindahan agama, masalah gender dan lain-lain, dilihat juga di kalangan muda NU sebagai bidang fikih yang dulu tidak atau kurang diperhatikan, dan karena itu pandangan-pandangan fikih tradisional dalam soal-soal ini dan lainnya yang mengandung unsur ketidak-adilan sosial tidak relevan lagi. Baik Cak Nur almarhum dan murid-muridnya di kalangan Paramadina, maupun Djohan Effendi dan generasi muda NU yang dirangsang oleh *spiritus rector* pemikiran pembaharuan di NU, Gus Dur, sudah terbiasa membawa pemahaman-pemahaman mereka ke forum-forum dialog sosial/ nasional dan dialog antarumat beragama.

Boleh dikatakan bahwa suasana dialogis di dalam masyarakat sudah berkembang, dipelopori dan diarahkan oleh tokoh-tokoh agama. Mungkin Montesquieu, apalagi pemikir-pemikir pencerahan kemudian akan heran melihat perkembangan itu, mengingat kecurigaan mereka terhadap tokoh-tokoh agama dan sikap mereka. Tapi sayang, mungkin mereka merasa dibenarkan oleh pemuka-pemuka agama lain yang tetap mengutamakan kepentingan sendiri dan apa yang mereka tentukan sebagai kepentingan kelompoknya. Jadi kesusilaan dalam pemahaman Montesquieu, yakni cinta pada negara demokratis dan manusia yang hidup di dalamnya, tetap

merupakan lahan pergumulan. Dan karena itu diharapkan tokoh-tokoh seperti Pak Djohan masih berkesempatan untuk mengabdi umat dan bangsa dengan pengalaman dan semangat mereka.[]

Catatan:

1 Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam. Catatan Harian*. Disunting oleh Djohan Effendi dan Ismed Natsir, kata pengantar H.A. Mukti Ali. Jakarta: LP3ES 1981.

2 Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia. A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*. Jakarta 1992

3 Chaider Barmualim,. et al., eds., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta 2002

4 Dalam uraian selanjutnya, saya rujuk pada terjemahan bahasa Jerman: *Montesqieu, Vom Geist der Gesetze*, 2 Bde. Übersetzt von Ernst Forthoff. Tübingen 1992. Karena saya kutip menurut bab dan pasal, maka bagi siapa yang menggunakan terjemahan lain atau malah teks asli, tidak sulit untuk mencari tempat yang dirujuk.

5 Lihat dalam bukunya bab (buku) XI,6.

6 Band. I,3.

7 Band. VIII,1 dyb.

8 Band. XII,2 dyb.

9 Band. 24,7.

10 Band. 24,17.

11 Sirry, Mun'im S. (ed.), *Fiqih Lintas Agama. Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta 2004 (beberapa cetakan ulang) .

12 Dalam wacana pemikiran Islam pada masa kini, istilah "tradisional" menunjuk pada mereka yang tetap memperhatikan tradisi-tradisi sebagaimana ia dituangkan dalam warisan *ahl as-sunna wa-l-jamâ'a* yang sekarang didekati dengan metode-metode tafsiran modern dan bukan dengan *taqlîd* sebagaimana ia sering dituduh. Jadi "tradisional" pun berbeda maknanya dengan "konservatif" atau "*backward minded*".

13 Djohan Effendi, *A Renewal Without breaking Tradition. The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta 2008.

14 Pokok itu secara khusus dibahas di chapter 6: *Fikih Siasah: A New Islamic Discourse on the Path of Democracy*, hal. 151 dyb.

15 *Ibid*., hal. 153.

KEKUATAN AGAMA-AGAMA UNTUK PERDAMAIAN

• *Dr. William Vendley*

"Iman bisa digunakan untuk membangun, bukan untuk merusak."

KONFLIK BERKEKERASAN DI BERBAGAI TEMPAT DI DUNIA SERINGKALI sinonim dengan konflik agama: Yahudi dan muslim di Palestina, Buddhis dan Hindu di Srilanka, muslim dan Kristen di Nigeria, "Barat" Judeo-Kristen dan muslim ekstremis dalam perang melawan teror. Dengan begitu banyak contoh buruk, adalah mudah untuk membebaskan agama sebagai sumber konflik. Yang benar adalah, dalam beberapa konflik yang sangat sukar didamaikan, agama menjadi bagian dari penyelesaian, bukan bagian dari masalah.

Dalam pekerjaan saya di *World Conference of Religions for Peace* (WCRP), saya menyaksikan umat berbagai agama bekerja bersama, mengambil langkah-langkah praktis untuk menghilangkan teror, mencegah dan menyelesaikan konflik berkekerasan, dan membantu penduduk dunia yang sangat rawan diserang.

Di samping itu, wakil-wakil umat agama-agama sekarang ini belajar bagaimana mengungkapkan keyakinan bersama bahwa perdamaian lebih dari sekedar ketidakadaan konflik berkekerasan atau pelanggarkan hak-hak asasi manusia. Gagasan tentang "Keamanan Bersama" diajukan lebih 800 tokoh-tokoh agama yang datang dari lebih 100 negara pada Sidang Dunia Agama-agama untuk Perdamaian tahun 2006. Gagasan itu mengungkapkan kesepakatan bahwa keamanan setiap orang terkait dengan keamanan orang lain. Pemimpin-pemimpin agama dihimbau bersama umat beriman mereka dan seluruh umat manusia untuk bekerja bersama memaju-kan keamanan bersama.

Religions for Peace adalah organisasi terbesar dan koalisi multi-agama dan kepercayaan yang paling representatif yang mendorong aksi bersama di antara komunitas-komunitas agama untuk menghentikan peperangan, mengatasi kemiskinan dan memelihara bumi. Sebagai organisasi non-sekterian dan non-partisan, *Religions for Peace* mempunyai majelis-majelis antaragama tingkat nasional di 70 negara mencakup lima wilayah–Afrika, Asia, Eropa, Amerika Latin dan Timur Tengah–dan Majelis Dunia dipilih oleh Persidangan se-Dunia. Majlis-majlis ini bekerja di tingkat wilayah masing-masing dan bersama-sama menggerakkan sumber-sumber sosial, moral dan spiritual dari umat beragama untuk menggarap masalah-masalah global yang sukar–penderitaan manusia akibat berang, teror, penyakit dan kemiskinan yang parah. Sumber-sumber keagamaan ini seringkali diabaikan dan disalahpahami oleh pembuat kebijakan.

Dengan bekerja bersama umat beragama bisa menjadi kekuatan ampuh untuk perdamaian. Majelis-majelis agama bisa menjadi sarana untuk kerja sama. Majelis-majelis antaragama di tingkat nasional yang berafiliasi dengan *Religions for Peace* dipimpin oleh pemuka-pemuka dari berbagai kepercayaan. Majelis Antar Agama Bosnia dan Herzegovina, misalnya, dipimpin bersama oleh Kardinal Katholik Roma setempat, Metropolitan Orthodok-Serbia, Presiden Masyarakat Yahudi dan Mufti Besar umat Islam Bosnia. Majelis-majelis antaragama berfungsi sebagai wadah bersama umat berbegai agama untuk bekerja bersama dengan keyakinan dan keprihatinan bersama yang mendalam.

Majelis-majelis antaragama bisa mengajak organisasi-organisasi lain untuk mengakhiri konflik, dan membangun kembali masyarakat yang terpecah belah. Majelis Antar Agama Bosnia yang dibentuk tahun 1996, selang beberapa bulan setelah pertikaian berakhir, menggunakan saluran media massa untuk memajukan toleransi beragama dan merancang undang-undang tentang kebebasan beragama sebagai bagian dari pembangunan kembali negeri itu. Pada tahun 1999, pemuka-pemuka agama Sierra Leone, muslim dan Kristen bekerja bersama dalam *Religions for Peace* Sierra Leone, menghentikan perang saudara berdarah di negeri Afrika Barat itu dan menengahi perundingan antara pemerintah dan pemberontak. *Religions for Peace* Liberia yang bertetangga sangat membantu dalam perundingan yang bisa meyakinkan Presiden Charles Taylor untuk

mengundurkan diri dan mencapai persatuan damai.

Pemuka-pemuka agama mempunyai posisi yang unik untuk menggunakan wibawa dan pengaruh moral mereka untuk mewujudkan saling pengertian di kalangan umat-umat mereka. Pemuka-pemuka *Religions for Peace* Srilanka telah membawa bersama umat Buddhis, Hindu, Kristen, muslim dari beberapa daerah pertikaian yang parah. Penting dicatat, tokoh-tokoh senior dari agama-agama ini adalah anggota *Religions for Peace*. WCRP bergabung untuk membantu usaha-usaha teman-teman Srilanka. *Religions for Peace* bertekad menjadikan suara multi-agama dari rakyat Srilanka dan menawarkan kemungkinan menengahi seraya menolak kecenderungan ekstrem dan mendidik masyarakat tentang daya transformasi agama-agama yang secara sosial positif, dan kerja sama mereka.

Umat-umat beragama akrab dan mempercayai lembaga-lembaga yang bisa merapatkan masyarakat setelah konflik berdarah, dan memberikan dukungan spiritual untuk membantu masyarakat menghadapi keperihan dan penderitaan yang sangat parah, dan memimpin mereka untuk mengampuni hal-hal yang tak-terampuni.

Di seluruh wilayah konflik di Afrika Barat, tim multi-agama mengunjungi tempat-tempat pengungsian untuk menyediakan tempat konsultasi dan membantu ribuan pengungsi yang meninggalkan tempat tinggal akibat perang. Tokoh-tokoh agama dan organisasi-organisasi perempuan dan pemuda dari berbagai agama bekerja sama di lapangan di komunitas-komunitas lokal untuk membantu mengembalikan tentara anak-anak ke masyarakat.

Jaringan keagamaan adalah lembaga-lembaga sipil yang terorganisasi baik dan terbesar di dunia saat ini. Dari desa terkecil ke kota terbesar, umat beragama merupakan infrastruktur sosial terbesar untuk perlindungan manusia. Masjid-masjid, gereja-gereja, wihara-wihara, serta sekolah-sekolah, rumah sakit-rumah sakit dan organisasi-organisasi pelayanan keagamaan, terdapat di setiap desa, distrik dan kota. Sebenarnyalah, jangkauan lembaga-lembaga yang menakjubkan ini merupakan jaringan komunikasi yang dalam beberapa kasus menghubungkan rapat desa dengan lembaga-lembaga keagamaan di tingkat nasional, regional, dan internasional. Infrastruktur keagamaan ini memungkinkan umat beragama berfungsi sebagai agen perubahan yang kuat dalam transformasi

konflik. Di Liberia, misalnya, gereja-gereja, masjid-masjid dan organisasi-organisasi perempuan dan pemuda lokal masih memainkan peranan yang unik dalam usaha mengembalikan tentara anak-anak yang diperkirakan berjumlah 40.000 ribu orang ke dalam masyarakat mereka.

Contoh yang ampuh dari potensi memecahkan masalah jaringan keagamaan adalah kemampuan memberikan pelayanan kepada anak-anak yang terjangkiti HIV/AIDS di Afrika. Kemendesakan dan keluasan krisis ini belum pernah terjadi sebelumnya. Menurut UNICEF, HIV/AIDS telah membuat lebih 15 juta anak-anak menjadi yatim dan menderita. Umat beragama Afrika mempunyai jaringan terbesar dari lembaga lokal di mana 70 persen orang-orang Afrika berkumpul secara berkala. Sebuah kajian UNICEF/Religions for Peace di enam negeri Afrika menjumpai 690 organisasi keagamaan lokal yang secara kolektif menggerakkan lebih 9000 sukarelawan dan membantu lebih 155.000 anak-anak. Gambaran survei itu mempunyai persentase kecil sekali dari 150.000 jemaah lokal di enam negeri yang diteliti, yang menunjukkan dampak yang berpotensi besar sekali yang bisa dicapai umat beragama. *Religions for Peace* bekerja untuk menggerakkan secara sistematis kereta api dan melengkapi potensi jemaah lokal yang sangat besar dan tak-terpakai untuk menyediakan perlindungan dan bantuan pada jutaan anak-anak yang memerlukan pelengkapan. 100-1000 jemaah Afrika mempunyai potensi mencapai jutaan anak-anak yang menjadi yatim dan menderita karena HIV/AIDS.

Organisasi-organisasi pembangunan internasional seperti UNICEF saat ini membangun kemitraan dengan organisasi-organisasi keagamaan karena kemampuan mereka mencapai jumlah besar orang dan kemampuan mereka mempengaruhi perubahan. Makin hari makin banyak ahli yang mengakui potensi umat beragama terutama kerja sama multi-agama untuk secara positif memberi dampak pada keprihatinan bersama seperti konflik bersenjata, pelanggaran hak asasi manusia, dan kemiskinan.

Barangkali tak ada bentuk kerja sama yang mempunyai potensi lebih besar untuk memperbaiki keadaan bagi banyak orang di seluruh dunia dibanding komunitas-komunitas keagaman dunia. Dari lebih 6 milyar orang, 5 milyar mengidentifikasi diri mereka sebagai umat beragama. Kemampuan umat beragama untuk menghadapi

tantangan bersama zaman kita adalah kekuatan yang sangat besar yang belum dipergunakan. Kita tidak boleh mengabaikan kekuatan kerjasama umat beragama untuk perdamaian.

Indonesia memiliki warisan keagamaan yang sangat kaya, dan setiap usaha hendaknya dilakukan untuk memanfaatkan kekuatan kerja sama multi-agama demi kebaikan bersama setiap orang di Indonesia. Di samping itu, tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah, dua organisasi Islam yang berpengaruh, menyumbangkan kepemimpinan mereka yang sangat membantu dalam WCRP. Usaha mereka, dilengkapi oleh tokoh-tokoh semua komunitas kepercayaan di Indonesia yang memajukan kerja sama multi-agama, baik di tingkat akar rumput maupun di tingkat nasional. Secara kolektif, mereka—bersama dengan rekan-rekan beragama mereka di seluruh dunia—menunjukkan bahwa menjadi beragama secara tulus, mengundang kerja sama multi-agama untuk perdamaian. []

Paradigma Baru Tata Sosial-Ekonomi Dunia; Perspektif Jainisme

• *Dr. S. L. Gandhi*

Di Saat Kemajuan Kebendaan Mencapai Titik Zanith,
Nilai Kemasyarakatan Mencapai Titik Nadir

Abad di mana kita hidup ditandai oleh keresahan yang menggunung, ketimpangan ekonomi yang belum pernah ada contoh sebelumnya, kemiskinan yang hina papa, kelaparan yang mengerikan, ancaman pemanasan global yang makin meningkat, perkosaan hak-hak asasi manusia yang mencolok, etos terorisme yang meluas cepat, pertambahan penduduk yang sangat meningkat, gaya hidup manusia yang cepat berubah, pranata keluarga yang perlahan-lahan berantakan, jaringan balas dendam dan kekerasan yang makin meluas. Realitas gelap ini ada di hadapan kita. Dua puluh lima tahun lalu, Fritjof Capra, ahli ilmu fisika dan filosof terkemuka menulis paragraf berikut di permulaan bab pertama bukunya yang terkenal, '*The Turning Point*', yang saya kutip kembali untuk kebaikan kita semua:

> *"Pada permulaan dua dasawarsa terakhir abad ini, kita menemukan diri kita dalam keadaan krisis hebat yang mendunia. Ini adalah krisis yang kompleks dan multidimensional, yang menyentuh seluruh aspek kehidupan kita—kesehatan dan penghidupan, kualitas lingkungan dan hubungan sosial kita, ekonomi, teknologi dan politik. Ini adalah krisis yang berdimensi intelektual, moral dan spiritual, suatu krisis yang cakupan dan kegentingannya belum pernah ada catatannya dalam sejarah umat manusia. Untuk pertama kali kita menghadapi ancaman yang sangat nyata terhadap keberadaan umat manusia dan*

semua makhluk hidup di atas planet ini.[1] *(Lebih berbahaya dari kemungkinan musnahnya umat manusia, walaupun umat manusia bisa tetap bertahan tapi tidak akan lebih baik daripada kematian.)"*

Bila melihat dunia sekarang delapan tahun setelah kehadiran milenium ketiga, kita menjumpai krisis multidimensional yang diisyaratkan Fritjof Capra pada 25 tahun lalu terus makin dalam dan mengancam keberadaan umat manusia, bahkan nampaknya lebih kentara dan terasa dibanding sebelumnya.

Badai globalisasi mungkin membawa kemakmuran bagi segelintir lapisan masyarakat dunia dan juga bagi kelas menengah, akan tetapi orang-orang miskin bertambah miskin dan kesengsaraan mereka makin mengenaskan. Lebih dari itu, mereka yang dianggap kaya tidak mengenyam kebahagiaan. Agaknya mereka berada dalam kehidupan mekanistik yang suram, memiliki sumber-sumber kesenangan material tapi kehilangan kesenangan dan kebahagiaan. Akibatnya mereka cuma memikul beban kehidupan. Mereka tidak mampu menghayati bahwa hidup adalah sebuah anugerah yang berharga, sebuah pesta kegembiraan. Yang terjadi, orang-orang miskin menderita karena kebutuhan sedangkan kemakmuran membuat orang-orang kaya tidak mengindahkan kesadaran batin.

Manusia telah menciptakan kemajuan yang fenomenal sejak kehadirannya di bumi ini. Dengan bantuan ilmu pengetahuan dan teknologi manusia telah mencapai puncak kemajuan dalam hidup kebendaan. Berkat ilmu pengetahuan, manusia memiliki akses untuk memiliki jet supersonik, kapal ruang angkasa, dan kereta api secepat peluru untuk perjalanan mereka di bumi dan melakukan penjelajahan ke ruang angkasa. Mereka sudah mendarat di bulan dan telah membuka kemisteriannya. Sekarang manusia mencoba mencapai Mars dan membuka misteri yang menyelimutinya. Apalagi keajaiban ilmu pengetahuan terakhir dalam wujud internet, yang memungkinkan manusia melakukan komunikasi segera dengan individu dan organisasi di bagian manapun di bumi ini, telah mengubah kehidupan secara radikal. Begitu juga komputer, bioskop, televisi, radio, telepon genggam, media cetak dan elektronik, tidak hanya membuat hidup kita saling tergantung dan saling terkait tapi juga membuat kita sangat rawan diserang dan tidak aman. Penemuan bom atom adalah senjata yang paling merusak dari abad ke-20 yang

menimbulkan bencana nuklir yang tak ada contoh sebelumnya di Hiroshima dan Nagasaki pada tahun 1945. Penggunaan bom atom oleh Amerika Serikat untuk mengamankan kemenangannya terhadap Jepang merupakan kejahatan yang sangat mengerikan terhadap umat manusia. Dunia saat ini bergulat dengan masalah-masalah terorisme nuklir dan pembiakan nuklir. Mimpi kita tentang dunia bebas nuklir tetap tidak terpenuhi.

Pertanyaan muncul: apakah mungkin bagi kita untuk mencegah kecenderungan itu, dan apakah Jainisme, suatu agama yang mengajari penganutnya untuk menghayati nilai-nilai universal seperti pencegahan terhadap kecenderungan untuk menumpuk kekayaan, mengonsumsi secara berlebihan, melakukan kekerasan dan bersikap pamer, mempunyai potensi untuk mewujudkan tata sosial-politik-ekonomi dunia baru yang menafasi etos sosial? Bisakah Jainisme memberikan paradigma tata sosial-ekonomi baru dan mencegah peningkatan krisis politik-militer dan ekonomi? Bisakah Jainisme menawarkan solusi untuk menjawab tantangan perubahan iklim serta kemerosotan lingkungan dan ekologi? Jawaban saya adalah bahwa jika orang menjalankan doktrin Jainisme tentang *ahimsa*, *aparigrah,* dan *anekant* (pantang kekerasan, pantang kepemilikan, dan pantang pemutlakan), maka tidak hanya ancaman terhadap keberadaan umat manusia bisa disingkirkan akan tetapi kualitas kehidupan manusia juga bisa ditingkatkan.

Jainisme dan Krisis Masa Kini

Dalam arus gelombang yang dilahirkan perubahan iklim, pencemaran, kerusakan lingkungan dan serangan terorisme yang makin meningkat di Amerika Serikat, India, Srilangka, Indonesia dan di banyak tempat di dunia dalam dasawarsa pertama milenium ketiga, makin banyak orang yang menunjukkan ketertarikan mereka pada Jainisme yang terkenal dengan filsafat *ahimsa* (pantang kekerasan) dan *ichha primaan* (pembatasan nafsu, kebutuhan dan kepemilikan). Karena Jainisme menganjurkan pemeluknya menahan diri dari pembunuhan, tidak hanya terhadap manusia akan tetapi juga terhadap tanaman, pepohonan, unggas, semua bentuk makhluk hidup termasuk serangga dan kuman dan juga dari pencemaran udara, air, api dan tanah karena semua itu mengganggu kehidupan, Jainisme diakui sebagai agama dunia yang paling bersahabat dengan

ekologi. Menghormati semua bentuk kehidupan adalah inti kepercayaan Jainisme. Berbicara tentang Jainisme, tokoh etika lingkungan yang terkemuka, Mr. Michael Tobias menulis dalam bukunya: "*Life Force: The World of Jainism*" sebagai berikut:

> "*Jainisme adalah suatu contoh yang sangat penting bagi kita semua bahwa bisa dan ada pandangan hidup yang secara ekologi bisa dipertanggungjawabkan dan sukses, yang penuh dengan pikiran, perkataan dan perbuatan yang bersifat pantang kekerasan. Kita bisa jadi salah dalam membaca sejarah, maju ke depan dengan diliputi kebingungan untuk melakukan kebodohan kita yang lain, tapi kita akan tahu bahwa ada alternatif yang bisa dilakukan.*"[2]

Michael Tobias hanyalah salah satu contoh. Ketika dia makin akrab dengan Doktrin Jainisme, dia menyadari bahwa satu-satunya jalan untuk mempertahankan keberadaan umat manusia adalah hidup secara harmoni dengan alam. Jainisme memperjuangkan hak hidup benih semua makhluk hidup yang menghuni planet bumi. Dalam arti sempit ini adalah '*perlindungan tersembunyi bagi tanaman dan hewan*.' Ia menawarkan kerangka praktis untuk suatu model baru tata sosial-politik-ekonomi dunia pantang kekerasan. Kekerasan menghancurkan segalanya sedangkan *ahimsa* memelihara kehidupan dan menjamin perdamaian yang kekal. Jainisme masuk ke akar persoalan. Benih-benih kekerasan fisik pertama-tama tumbuh dalam pikiran manusia. Kemudian benih-benih itu menjelma menjadi tindakan-tindakan fisik yang mengakibatkan luka. Akar krisis yang kita hadapi sekarang terletak pada kemunculan nafsu (*kasaya*) yang berlebihan seperti ego, kemunafikan, keserakahan dan kemarahan dalam sifat manusia yang melahirkan efek yang memperdaya. Jainisme percaya bahwa penghilangan *kasaya* sajalah yang menghasilkan perdamaian universal.

Dalam kata pengantar risalahnya yang berjudul "*Jain Darshan: Manan Aur Mimansa*" (*Filsafat Jainisme: Sebuah Kajian dan Komentar Analitik*) Y.M. Acharya Mahapragya, pemikir Jainisme dan pembaharu sosial terkemuka menjelaskan lebih jauh:

> "*Jainisme tidak terikat oleh kasta atau lembaga. Ia adalah bangunan atau kesadaran tentang dharma. Jainisme menyatakan*

bahwa seseorang, tidak peduli kasta, kepercayaan atau pakaiannya, berhak mencapai moksa (kebebasan atau keselamatan) asalkan kesadaran agamanya dibangkitkan dan nafsu raga (keterikatan pada benda) dan dvesa (ketidaksenangan atau kemarahan) sepenuhnya ditiadakan. Dharma (agama) yang memelihara dharm-chetana (kesadaran agama), bebas dari ikatan sektarianisme, bisa digambarkan sebagai dharma spiritual. Anekant Drishti (sikap pantang pemutlakan) untuk mengetahui kebenaran sedangkan dharma spiritual untuk menyempurnakannya adalah dua pencapaian Jainisme yang fundamental."[3]

Acharya Mahapragya membuat perbedaan yang jelas antara *sekte* dan *dharma*. Sebuah sekte bisa merupakan fasilitas infrastruktur tapi ia bukan *dharma* dalam arti kata yang sebenarnya. Keterikatan pada suatu sekte menimbulkan kefanatikan dan melahirkan kepercayaan yang memperdaya. Dua ciri utama Jainisme sebagaimana dijelaskan Acharya Mahapragya meletakkan fondasi yang kukuh untuk sebuah masyarakat yang harmonis.

Sebelum saya kembali ke tema utama tulisan saya, yakni paradigma Jainisme tentang Tata Sosial-Ekonomi Dunia, ada baiknya bila kita mempelajari tentang tantangan yang disampaikan oleh model tata dunia yang ada sekarang.

Tantangan itu adalah gaya hidup yang malas, sikap pamer, konsumtif, kelaparan, ketimpangan sosial dan ekonomi, korupsi, ketiadaan integritas, pemerintahan yang buruk, penyebaran budaya kekerasan dan balas dendam yang cepat, kemerosotan ekologi dan lingkungan, dan di atas itu semua perlombaan senjata termasuk senjata nuklir. Di samping usaha keras PBB, perlucutan senjata nuklir tetap merupakan mimpi yang jauh. Kelima negara, yang membuat timbunan besar senjata nuklir termasuk senjata nuklir jarak jauh dan bom atom sebelum *Perjanjian Pelarangan Uji Nuklir* lahir, tidak bersedia memusnahkan senjata mereka yang berdaya menimbulkan kerusakan massal. Keadaan ini menimbulkan halangan besar dalam usaha kita mencapai perdamaian dunia. Sekarang kita mempunyai negara-negara pemilik senjata nuklir dan negara-negara bukan pemilik senjata nuklir. Ini berarti bahwa negara-negara bukan pemilik senjata nuklir, banyak di antaranya sudah mencapai kemampuan teknologi nuklir akan tetapi tidak diizinkan membuat senjata nuklir, tetap tunduk kepada negara-negara pemilik nuklir.

Kesenjangan ini menimbulkan keprihatinan yang besar.

Paradigma Jainisme tentang Tata Sosial-Ekonomi Dunia

Paradigma Jainisme tentang tata sosial-ekonomi dunia didasarkan atas pandangan dunia yang mencerahkan atau apa yang dalam terminologi Jainisme kita sebut *smyaktava*.[4] Pandangan dunia ini menekankan kemampuan dan otonomi kesadaran melawan daya ganas benda. Karena itu adalah keliru menimpakan penderitaan kepada makhluk hidup untuk memperoleh sesuatu yang bersifat kebendaan. Konsep *Ahimsa* ini adalah bersifat sentral untuk keberlanjutan sebuah tata sosial-ekonomi. Marilah kita perhatikan apa yang dikatakan Sang Mahavira:

> "*Semua jiwa (jivas) adalah sama. Setelah mengetahui kebenaran ini manusia menjadi tidak menghiraukan terhadap pembunuhan bentuk hidup dari dunia. Semua makhluk hidup ingin hidup. Mereka ingin menikmati kebahagiaan. Mereka dikacaukan oleh kesedihan dan penderitaan. Mereka tidak menginginkan pembunuhan, mereka mencintai kehidupan. Mereka ingin hidup.*"[5]

Beliau mengatakan lebih jauh bahwa orang yang bijak mesti memperhatikan semua jiwa. Karena semua jiwa tidak menyukai penderitaan, maka dia tidak akan membunuh makhluk hidup. Pesan beliau sangat jelas. Beliau meminta manusia agar berhati-hati karena manusia tidak hidup sendirian. Dia dikelilingi oleh jiwa-jiwa. Akan tetapi Sang Mahavira juga mengetahui benar bahwa sebuah rumah tangga tidak mungkin menghindari sepenuhnya kekerasan dan karena itu beliau menganjurkan untuk tidak melakukan kekerasan yang bisa dihindari. Ini berarti seseorang tidak boleh membunuh makhluk hidup yang tidak berdosa, ia harus menghentikan penebangan pohon dan merusak tanaman serta meminimalkan dan membatasi kebutuhan. Dia tidak boleh membuang-buang makanan. Dia harus makan sedikit dan menyelamatkan air dan sumber-sumber lain di planet ini. Suatu komitmen yang sangat esensial. Dia mulai dengan komitmen kecil yang bisa dikembangkan kemudian secara bertahap.

Pandangan Jainisme tentang *Samsara* dan Penderitaan

Orang-orang Jain percaya bahwa keinginan memiliki barang-barang duniawi hanya akan berbuah kekecewaan dan bahwa *samsarah* (dunia) adalah *asarah* (kesakitan). Inilah kesimpulan pandangan dan kepercayaan Jainisme. Semua *jivas* (jiwa), apakah dia hidup di planet atau neraka atau di surga, tunduk pada penderitaan. Manusia menderita karena perbuatan yang tidak baik. Kemiskinan, perbudakan, penyakit, usia tua dan takut mati meracuni kehidupan mereka. Kesengsaraan yang mengerikan dimulai begitu suatu *jiva* masuk ke dalam rahim dan merasakan kesempitan yang menekan. Bahkan dewa-dewa pun menderita. Jiwa-jiwa yang berada di neraka menanggung kesakitan yang tak terperikan akibat perbuatan buruk dalam kehidupan sebelumnya. Kehidupan duniawi yang kehilangan spiritual sama artinya dengan penderitaan. Dalam *samsara* penderitaan bagaikan gunung Meru dan kesenangan kecil seperti biji sawi. Ia segera sirna ditelan ombak.

Kehebatan penderitaan dan peningkatan kesenangan tergantung pada perbuatan buruk atau baik manusia. Teori Jainisme tentang *karma* memperjelas bahwa suatu jiwa bisa keluar dari lingkaran penderitaan jika dia tahu penyebab yang mengikat jiwa dalam perbudakan *karma* dan berjuang menyingkirkannya. Perbudakan *karma* itu adalah *mithyatva* (kemunafikan), *avirati* (tidak bisa menahan diri), *kasaya* (nafsu) dan *yoga* (kegiatan). Kepercayaan orang-orang Jain tentang *karma* berjalan sepanjang menjamin keutamaan sosial dan mengatur kehidupan sosial sebanyak ia memajukan kerjasama dan bukan persaingan.

Pandangan tentang Masyarakat Tanpa Kasta: Kesetaraan Semua Jiwa

Doktrin Jainisme menggambarkan sebuah masyarakat tanpa kasta di mana semua jiwa dianggap setara. Sang Mahavira mengatakan bahwa setiap jiwa mempunyai potensi untuk menjadi *paramatma* (jiwa agung atau Tuhan). Bahkan seekor serangga pun bisa mencapai taraf ini bila ia dilahirkan sebagai manusia dalam kelahiran berikutnya. Walaupun Jainisme menganggap setara untuk semua jiwa, dalam kenyataan kita menemukan tingkatan-tingkatan dalam masyarakat yang ditentukan oleh *karma* mereka sebelumnya. Akan tetapi

Jainisme melarang memandang rendah seseorang karena pekerjaan, kasta atau pun kekayaannya.

ETIKA PRAKTIS

Doktrin tentang karma adalah dasar takdir teoretis dari Jainisme. Dalam cara yang sama Jainisme mengontrol keseluruhan sistem etika praktis. Semua kegiatan kita mengandung jawaban yang sesuai terhadap masalah yang pelik. Kegiatan manusia yang baik atau buruk (entah dalam pikiran, perkataan atau pun perbuatan) menyebabkan gelombang masalah *karma* ini merasuk ke dalam jiwa. Namun debu *karma* bisa disingkirkan dari jiwa dengan membersihkan pikiran dan emosi dengan menghindari semua kegiatan yang mengandung dosa, baik fisik, mental maupun ucapan. Seseorang bisa menghentikan gelombang dari masalah yang membahayakan ini dengan perilaku baik dan sikap tenang.

Etika Jainisme meletakkan dengan jelas apa yang harus dilakukan dan apa yang harus dihindari oleh setiap orang untuk mengurangi penderitaan. Jainisme juga meletakkan kode moral perilaku bagi orang-orang awam, laki maupun perempuan (*shravaks* dan *sharavikas*) yang memuat dua belas *anuvrat* (komitmen kecil). Lima di antaranya adalah *anuvrat* (komitmen kecil), tiga *gunavrat* (komitmen yang bersifat kualitatif) dan empat *siksavrat* (komitmen yang bersifat perintah). *Anuvrat-anuvrat* itu adalah:

Lima Komitmen Kecil (*anuvrat*)

1. Komitmen tentang mencegah kekerasan (*sthula pranatipata-viramana*)

   Adalah sukar bagi seseorang untuk menghindari perbuatan yang mengganggu kehidupan dalam kegiatan sehari-hari seperti mengolah tanah, memasak makanan, menggiling hasil panen, membersihkan toilet dan sebagainya. *Swopajna Bhasya Tika* karya Siddhasenagani mengatakan bahwa seseorang mesti menghentikan paling tidak dari tindak kekerasan yang memang diniati.
2. Komitmen untuk menghindari berkata bohong (*sthula mrsava-daviramana*)

   Seseorang tidak bisa menghindari semua bentuk kepalsuan. Dia harus paling tidak menghindari keterangan palsu.

3. Komitmen untuk tidak mengambil apa yang tidak diberikan (*sthula adattadanaviramana*)

   Seseorang tidak boleh mengambil sesuatu tanpa izin pemiliknya.
4. Komitmen untuk menahan diri dari semua hubungan seks yang terlarang (*sthula maithhunaviramana*).

   Seseorang tidak boleh melakukan hubungan seks dengan bukan pasangannya.
5. Komitmen untuk Membatasi Kepemilikan (parigrahaparimana)

   Seseorang mesti membatasi *kepemilikannya* secara sukarela.

Komitmen kecil di atas merupakan pasangan tepat dari *maha-vrata* (komitmen besar) yang terdiri dari tujuh pelengkap. Komitmen besar itu termasuk tiga *gunavrata* dan empat *siksavrata*.

Tiga *Gunavrata*

1. Komitmen membatasi ruang kegiatan seseorang (*digvrata*)

   Seseorang mesti berkomitmen untuk membatasi perjalanan dan geraknya pada wilayah terbatas.
2. Komitmen membatasi jumlah barang yang akan dipergunakan (*bhogopabhogaparimana*)

   Seseorang mesti berkomitmen menggunakan jumlah barang terbatas untuk kelangsungan hidupnya.
3. Komitmen menghindari kegiatan yang tidak bermaksud menya-kiti (*anarthadandaviramana*)

   Seseorang harus berkomitmen mencegah diri dari semua kegiatan tanpa tujuan menyakitkan orang lain. Dia tidak boleh berpikir buruk tentang seseorang atau menyakiti seseorang.

Empat Siksavrata

1. Komitmen tetap sepenuhnya tenang untuk priode waktu tertentu (*samayika*)

   Seseorang mesti berkomitmen untuk menghindari perbuatan dosa beberapa saat tertentu (48 menit satu priode).
2. Komitmen mengurangi untuk beberapa saat tertentu batas wilayah terkait dengan komitmen keenam (*desavakasikavrata*)

   Seseorang mesti berkomitmen membatasi geraknya untuk area yang lebih terbatas untuk waktu tertentu di bawah komitmen no.

6 di atas.

3. Komitmen untuk melakukan puasa dan hidup deperti biarawan untuk hari-hari tertentu (*posadhavrata*).

   Seseorang mesti berkomitmen untuk menjalankan puasa sehari penuh siang dan malam dan mengisi waktu itu dengan meditasi keagamaan dan bersikap seperti seorang petapa.

4. Komitmen untuk berbagi dengan tamu yang dihormati (*atithsmvibhaga-vrata*)

   Sesorang mesti berkomitmen untuk berbagi makanan dan pakaian dengan pendeta-pendeta yang mengembara.

Pelaksanaan aturan-aturan itu akan membawa kemajuan pada masyarakat dan kehidupan adalah perjalanan menuju perdamaian bukan pertarungan untuk memperoleh kesejahteraan duniawi dengan mengorbankan nilai-nilai moral.

Tiga Tonggak Tata Sosial-Ekonomi Dunia

Menurut Jainisme penyebab utama penderitaan manusia adalah nafsu yang tidak terkendali dan keserakahan manusia untuk memiliki–entah hewan, tanah, kekayaan maupun gedung-gedung. Meski bertujuan memperoleh kesejahteraan duniawi, prinsp-prinsip etika tidak dibiarkan dilanggar. Jika seorang usahawan mengikuti hukum tanah, mencegah diri dari kecurangan dan menjalankan sarana-sarana yang adil untuk memperoleh kekayaan, dia akan menjadi model warga negara yang bertanggung jawab untuk warga negara lainnya. Saya menemukan bahwa pesan Jainisme tentang *ahimsa* (pantang-kekerasan), *aparigrah* (pantang-pemilikan) dan *anekant* (pantang-pemutlakan) bisa memberikan kerangka paradigma Jainisme tentang tata sosial-ekonomi dunia yang didasarkan pada prinsip kembar, hidup bersama dan kerjasama. Ketiga prinsip di atas adalah tonggak-tonggak yang di atasnya bangunan sebuah model baru tata sosial-ekonomi dunia bisa dibangun.

Ahimsa–seperti dikatakan di atas *ahimsa* atau pantang-kekerasan dalam pikiran, perkataan dan perbuatan—adalah ciri Jainisme. Masalah utama yang dihadapi umat manusia saat ini adalah kekerasan. Tindak kekerasan menjadi senjata ampuh bagi mereka yang percaya bahwa hanya dengan menggunakan kekuatan dan paksaan mereka bisa menahan perlawanan dan membuat lawan

mereka bertekuk lutut di hadapan mereka. Yang lain beranggapan bahwa tuntutan yang sah pun hanya bisa dicapai dengan menggunakan kekuatan melawan penguasa. Saat ini budaya senjata merambat melalui sekolah, sekolah tinggi dan universitas. Dengan dalih keamanan, semua negara berlomba satu sama lain membuat dan membeli persenjataan yang berkemampuan membunuh lebih banyak.

Budaya kekerasan yang kita temukan lebih berkuasa dalam masyarakat moderen membuat hidup kita lebih sulit dan makin tidak aman. PBB sangat prihatin dengan kekerasan yang cenderung meningkat di kalangan anak-anak. Organisasi dunia ini telah mencanangkan '*a decade of a culture of peace and non-violence for children of the world*' (2001-2010).[6] Ini untuk pertama kali pemimpin-pemimpin dunia mengakui kekuatan dari 'pantang kekerasan' dan mengumumkan rencana aksi untuk memajukan budaya *ahimsa*. Seterusnya PBB mencanangkan pada tanggal 2 Oktober, Hari Lahir Mahatma Gandhi, sebagai Hari Tanpa Kekerasan Dunia. Sampai sekarang nampaknya berhasil baik akan tetapi Jainisme mengingatkan agar *ahimsa* dan kesederhanaan berjalan bersama karena nafsu kemewahan dan kekerasan mengintainya. Karena itulah mengapa Mahatma Gandhi hidup sederhana dan mengajarkan martabat pekerjaan, bukan sekedar ucapan tapi dengan contoh perbuatan.

Jainisme percaya bahwa keragaman adalah keindahan alam semesta. Bila kita bisa berkomitmen pada diri kita untuk menghindari hal-hal yang tidak perlu dan tindak kekerasan dan hidup bersama walaupun keyakinan, budaya dan bahasa berbeda, kita bisa bermimpi tentang masyarakat dunia yang harmonis.

Sang Buddha dan Sang Mahavira menunjukkan kepada kita jalan yang benar. Gandhi dipengaruhi oleh konsep Jainisme tentang *ahimsa* seperti ia sebutkan dalam otobiografinya. Dia memperlihatkan kepada dunia bahwa *ahimsa* bisa memecahkan banyak persoalan. Dengan membangkitkan kesadaran untuk menghormati semua bentuk kehidupan kita bisa memelihara keharmonisan ekologis dan mencegah kemerosotan lingkungan hidup kita lebih parah.

Istilah Jainisme untuk *non-violence* adalah *ahimsa* yang berarti pantang melakukan kekerasan. Tattvartha Sutra memperjelas bahwa

'*mengambil nyawa karena nafsu adalah kekerasan.*'[7] Ini berarti bahwa jika sebuah luka disebabkan oleh sesuatu yang tidak disengaja, dan kita sudah bersikap sangat hati-hati dan penuh kewaspadaan, maka ini bukan sebuah tindak kejahatan. Jika seseorang, karena didorong oleh kemarahan, kesombongan, kelicikan dan keserakahan mengambil nyawa orang lain, ini adalah tindak kekerasan. Pandangan Jainisme sangat terkait dengan kekerasan mental, emosi dan perkataan. Semua bentuk kekerasan fisik berasal dari ketiga hal itu. Menurut Jainisme aspek kekerasan dan pantang-kekerasan inilah yang mempengaruhi masyarakat.

Pantang Pemilikan atau *aparigraha* –Inilah prinsip Jainisme terpenting yang bila diikuti dengan tulus oleh masyarakat bisa mengantarkan kita menuju perdamaian dan kebahagiaan yang abadi. Acharya Mahapragya seringkali mengatakan bahwa di samping *ahimsa parmodharma* (pantang melakukan kekerasan adalah *dharma* teragung), kita harus mengatakan *aparigraha parmodharma* (pantang pemilikan adalah *dharma* teragung).[8] Nafsu yang tak terkendali untuk memiliki sesuatu yang mempesona kita–bisa perempuan, kekayaan atau apa saja yang bisa dimakan—adalah penyebab utama ketidakseimbangan dalam kehidupan kita. Krisis kekurangan komoditi yang menopang kehidupan kita juga disebabkan oleh meningkatnya nafsu yang berlebihan dalam diri manusia. Kita kekurangan makanan, air, rumah dan pakaian. Komoditas cukup untuk menopang manusia di atas planet akan tetapi kecenderungan menumpuk kekayaan menciptakan kekurangan buatan. Prinsip Jainisme yang menganjurkan kita membatasi kepemilikan secara sukarela bisa membantu kita menghapuskan masalah kemiskinan, kelaparan dan kekurangan. Di satu pihak kita menjumpai milyarder yang makin bertambah, dan di pihak lain jumlah orang-orang termiskin di antara orang-orang miskin meningkat cepat. Jika jutawan atau milyarder bisa membatasi kepemilikan mereka, kelebihan bisa dimanfaatkan untuk mengatasi tantangan kemiskinan dan kelaparan.

Tattvarth Sutra menggambarkan *parigraha* sebagai *muccha* (7.12 Tatthvarth Sutra-English), yakni keterikatan adalah kepemilikan. Keterikatan pada yang bernyawa dan yang tidak bernyawa adalah kepemilikan. Perasaan terikat pada benda-benda materi adalah akar semua masalah. Makin kita tidak terikat, makin dekat kita pada

tujuan. Peningkatan nafsu memperbanyak '*kepemilikan*' membuat seseorang merasa harus memiliki yang akibatnya tak terhindarkan menimbulkan kekerasan, kebohongan, dan pencurian. Jainisme menekankan pada menahan diri dari nafsu memiliki dan menumpuk kekayaan. Yang ideal adalah pantang memiliki yang bisa dicapai oleh manusia asketik atau zuhud, akan tetapi seseorang diajarkan untuk sekadar membatasi kepemilikannya saja.

Anekant –Prinsip ketiga, bahwa *anekant* (pandangan pantang memutlakkan) adalah ciri yang paling penting dari Jainisme. Dunia ini penuh dengan kepercayaan yang bertentangan. Sang Mahavira berkata bahwa pandangan dan kepercayaan yang bertentangan bisa berdampingan. Tidak perlu ada perselisihan dan penolakan. Kebenaran dalam keseluruhannya diketahui hanya oleh jiwa yang sempurna dan makhluk yang tahu segala hal. Orang-orang Jain menyebutnya *arhat* (jiwa yang telah memusnahkan perbudakan *karma* dengan membersihkan diri melalui kesederhanaan dan ketenangan). Setiap pencari kebenaran menemukan benih kebenaran dan mengajukan pendirian filosofis. Pendirian adalah cara mendekati kebenaran. Ini adalah pengamatan atau pengalaman individual. Sudut dan cara pendekatan mengantarkan pada kebenaran yang bersifat parsial. Pertengkaran timbul ketika pengikut suatu kepercayaan tertentu mendesakkan bahwa apa yang dikatakan kepercayaannya saja yang merupakan kebenaran dan selainnya adalah kepercayaan sesat. Menurut Sang Mahavira kebenaran mempunyai banyak sisi. Seseorang bisa saja benar dari satu sisi tapi salah dari sisi yang lain.

Dia berkata: "*Aku menghormati Anekantavada (doktrin pantang pemutlakan), satu-satunya Guru dunia, sebab tanpa dia kegiatan duniawi berhenti*."[9] Tinggalkan pertanyaan tentang mencapai kebenaran, karena seseorang tidak bisa memelihara hubungan bahkan antar keluarga dan masyarakat.

Acharya Mahapragya berkata: "*Anekant adalah poros segalanya, dialah satu-satunya guru dunia atau pengelola spiritual (anushashta). Karena seluruh kebenaran dan keseanteroan ruang kegiatan duniawi diatur olehnya, aku bersujud di hadapannya*."[10]

Hidup kita tergantung pada pasangan yang berlawanan. Bila pasangan yang berlawanan dihilangkan kehidupan akan berakhir. Doktrin Sang Mahavira tentang faham pantang pemutlakan tidak

hanya mengakui pendirian filosofis yang dikemukakan kelompok agama-agama lain akan tetapi juga meminta pengikutnya untuk tidak merendahkan kepercayaan yang berlawanan atau kepercayaan yang dikemukakan oleh kelompok lain. Maka itu *anekant* merupakan sarana yang paling ampuh dari kerukunan agama. *Anekant* adalah sumber perdamaian abadi dalam masyarakat demokrasi.

Dr. Nathmal Tatia, sarjana Jain yang terkemuka dan penerjemah *Tattvarth Sutra* (diterbitkan sebagai *That Which Is*) menjelaskan aspek ganda dari kebenaran: *"Sudah seharusnya bagi doktrin tentang pendirian filosofis bahwa Jainisme menjadi gudang sesungguhnya dari filsafat yang berasal dan berkembang di India."*[11]

Ekonomi Relatif dan Tata Sosial-Ekonomi Dunia

Walaupun Sang Mahavira tidak membuat komentar langsung tentang ekonomi, pesannya mengandung dasar fundamental untuk ekonomi yang berkelanjutan–sebuah model baru ekonomi yang inklusif dan menjamin keadilan bagi semua, dan berbeda dari globalisasi, tidak meminggirkan siapa pun.

Sebelum saya mulai menjelaskan teori ekonomi relatif sebagaimana dikemukakan Y.M. Acharya Mahapragya dan peranannya dalam membentuk model ekonomi Jainisme, saya ingin menyinggung secara singkat gambaran yang menyolok mata dari sistem ekonomi modern yang berdasarkan produksi, distribusi dan konsumsi. Apabila salah satu fungsi ini menurun maka hal itu bisa mempengaruhi perekonomian kita yang merugikan bahkan mengacaukan semuanya. Menciptakan dan melipatgandakan permintaan merupakan faktor penting. Orang-orang yang tinggal di negeri-negeri kaya mempunyai cukup uang untuk berbelanja dan berkonsumsi. Mereka dipacu untuk berkonsumsi sebanyak-banyaknya agar produksi industri bisa melonjak dan kecepatan pertumbuhan meningkat. Pemasaran hebat yang dilakukan perusahaan-perusahaan mendorong masyarakat Barat menganggap konsumerisme adalah kepentingan nasional. Serentak konsumerisme menguasai negeri-negeri yang sudah berkembang, ia menyebabkan kerusakan lingkungan hidup di bumi yang belum pernah ada sebelumnya dan memberikan kontribusi yang besar pada pengeluaran gas rumah kaca yang luar biasa. Ia membuat lubang di lapisan ozon yang menyebabkan pemanasan global. Suatu hal yang ironis bahwa hingga saat ini 85% sumber-sumber bumi dikonsumsi oleh Amerika

Serikat, Eropa, Jepang, Korea Selatan dan menyisakan 15% sumber materi yang bisa diambil mayoritas penduduk Asia Selatan. Sekarang sudah berubah, bukan karena negeri-negeri tersebut di atas mengurangi konsumsi akan tetapi karena negeri-negeri lain menaikkan tingkat konsumsi mereka dengan kecepatan yang mengerikan. Korban perkembangan ini adalah bumi sendiri, dan seluruh makhluk di atasnya. Secara etika hal ini keliru dan penuh dosa.

Tentu saja ekonomi moderen mempunyai kontribusi untuk pertumbuhan dan pembangunan yang berkelanjutan akan tetapi dampaknya pada ekosistem dan lingkungan hidup kita sangat buruk dan juga menyebabkan kepincangan makin luas. Para ahli enonomi terkemuka mengakui hal ini bahwa pertumbuhan ini tidak berkelanjutan. Krisis dari keberlanjutan ini begitu menyeramkan sehingga PBB mencanangkan deklarasi tentang dasawarsa pendidikan pembangunan yang berkelanjutan (ESD, 2005-2015).

Y.M. Acharya Mahapragya, penulis *Economics of Mahavira*, dan Pelindung Anuvrat Movement--sebuah gerakan yang mengilhami banyak orang untuk bersumpah melakukan *anuvrat* (komitmen dasar) menganjurkan mereka menghindari kekerasan, perang, sikap pamer, tidak toleran, merusak pepohonan, mencemari lingkungan, tidak jujur dan menipu dalam bisnis, meminum minuman yang memabukkan seperti alkohol dan obat terlarang seperti heroin dan sebagainya–sangat prihatin dengan keadaan buruk penghuni bumi yang merugikan diri mereka sendiri.

Beliau berpendapat bahwa akar masalah terletak pada gaya hidup kita yang didorong oleh ekonomi modern yang kompetitif tanpa nilai-nilai etika sama sekali. Ini membuat orang mementingkan dirinya sendiri, rakus, tidak peka dan suka kekerasan. Kekuatan ekonomi yang dikuasai perusahaan multinasional memberikan sumbangan sangat besar pada pemujaan kekerasan dan kebencian. Model sistem ekonomi sekarang yang diikuti oleh seluruh dunia mempercepat ketergelinciran menuju malapetaka lingkungan hidup. Mari perhatikan apa yang dikatakan Acharya Mahapragya:

> *"Jika ekonomi hanya ekonomi mengambil manfaat ia tidak mungkin menghilangkan kepincangan sosial. Jika nilai-nilai dasar manusia seperti pantang kekerasan, perdamaian, kebersihan cara dan penguasaan diri seperti dikemukakan oleh Sang Mahavira diintegrasikan pada prinsip-prinsip ekonomi moderen, ia akan*

membawa perubahan besar dalam pandangan tentang produksi, distribusi dan konsumsi. Ia juga akan menghasilkan pemenuhan kebutuhan primer orang-orang miskin dan lemah dalam masyarakat. Sang Mahavira telah meletakkan komitmen pantang memiliki bagi para asketik. Dia tahu bahwa tidak mungkin bagi semua orang untuk menahan diri sepenuhnya dari pemilikan sehingga dia mengemukakan prinsip membatasi keinginan dan kebutuhan individual. Bila orang bisa membatasi keinginan dan kebutuhannya, maka akan memberi landasan bagi masyarakat yang secara ekonomi berkelanjutan.[12]

Model baru ekonomi Mahapragya didasarkan pada filsafat Mahavira yang berakar pada *ahimsa*, sebagai fitrah manusia yang mencakup semuanya, yang perlu dan tidak bisa ditolak untuk keberlanjutan dunia. Ekonomi relatif yang berakar pada *ahimsa* dianjurkan sebagai pelengkap sistem ekonomi moderen yang tidak mengakui etika dan menekankan hanya pada penciptaan kekayaan dengan mencari keuntungan. Ia mengabaikan orang yang tidak mampu bersaing dan hanya menolong mereka yang sudah kaya. Acharya Mahapragya meletakan tigas belas prinsip ekonomi relatif.

1. *Parigraha*–keinginan manusia untuk mencari sumber-sumber dan penumpukan benda–bertanggung jawab atas kecenderungan meningkanya kekerasan dalam masyarakat. Ekonomi relatif beranggapan kalau *parigraha* dibatasi kekerasan akan berkurang dengan sendirinya.
2. Kecurangan dan korupsi menguasasi dunia usaha. Peningkatan praktik-praktik bisnis tak beretika menyebabkan kerusuhan sosial. Kita harus mengintegrasikan etika pada bisnis.
3. Peningkatan keserakahan pada kekayaan harus dikontrol.
4. Hanya industri-industri besar yang dimajukan dan industri-industri kecil ditelantarkan. Praktik ini meningkatkan jumlah pengangguran di tingkat bawah. Ekonomi relatif menjembatani kesenjangan ini.
5. Mekanisasi yang luar biasa memberi sumbangan pada pembengkakan jumlah pengangguran. Cara mengurangi mekanisasi mesti ditemukan.
6. Kekayaan menjadi tujuan. Pandangan sesat kita bahwa kekayaan adalah sumber kebahagian perlu diubah.

7. Kesenangan materi telah menjadi prioritas kita. Keserakahan untuk menimbun kekayaan perlu dikendalikan.
8. Kebijakan penanaman modal adalah keliru. Ekonomi relatif membela penanaman modal yang adil.
9. Konsumsi yang tidak dibatasi menimbulkan kekerasan reaksioner. Orang-orang yang tidak mampu makan dua kali sehari cenderung melakukan kekerasan.
10. Perkembangan industri mendorong individualisme dengan mengorbankan masyarakat. Sikap mementingkan diri sendiri tidak punya tempat dalam ekonomi relatif. Ekonomi relatif mengilhami orang untuk bangkit mengatasi sikap mementingkan diri sendiri.
11. Mental hedonistik merugikan masyarakat. Sikap ini perlu dikendalikan melalui kebangkitan kesadaran moral.
12. Kesabaran berkurang secara perlahan-lahan. Rasa kasih sayang dan kepekaaan dalam masyarakat bisa menjawab tantangan ini.
13. Masalah kelaparan dan kesenjangan adalah produk sistem ekonomi moderen. Ekonomi relatif melekatkan tujuan luhur pada pengurangan kelaparan dan kemiskinan.

Catatan Penutup

Acharya Mahapragya berpandangan bahwa prinsip *aparigraha* adalah inti ekonomi relatif. Ia menyentuh pusat inti kesadaran kita. Ini tidak berarti bahwa kekayaan dan keuntungan individu dilarang. Orang bisa mencari kekayaan akan tetapi cara yang ia lakukan haruslah jujur dan dengan sukarela membatasi kepemilikannya. Dasar *aparigraha* adalah bahwa kita tidak melekat pada kepemilikan benda kita dan bebas dari anggapan yang memperdaya. Kita menyebut abad kita sekarang materialistik sebab tak ada pembatasan pada konsumsi. Konsumsi tidak bisa ditolak dalam proses sosial dan tanpa itu interaksi keduniaan kita berakhir. Apa yang diperlukan adalah bahwa perubahan pandangan kita tentang kehidupan dan mengurangi *murchha* (kepercayaan yang memperdaya) tentang benda-benda materi. Model Jainisme tentang tata sosial-ekonomi dunia didasarkan pada *samyaktava*, yakni pengertian yang benar tentang realitas kehidupan. Seseorang yang mempunyai *samyaktava* percaya pada keberadaan jiwa dan kesalingtergantungan jiwa. Ia juga

menghormati semua bentuk kehidupan, menghindari kekerasan yang tidak diperlukan dan membatasi konsumsi dan kebutuhannya. Diatur oleh sikap umum model Jainisme ini masyarakat bebas dari insiden kekerasan yang disengaja termasuk pembunuhan dan perkosaan. Tak ada penindasan dan kebutuhan orang-orang miskin diperhatikan. Model Jainisme memperkenankan persaingan yang masuk akal dan menekankan bahwa berlebihan dalam semua hal adalah buruk.

Gerakan Anuvrat Acharya Tulsi[13] yang dicanangkan di Delhi tahun 1949 untuk membebaskan dunia dari kekerasan dan kebejatan, bertujuan untuk menciptakan sebuah paradigma tata sosial-ekonomi dunia yang baru. Acharya Mahapragya memberinya format baru dengan mengemukakannya sebagai dasar ekonomi relatif.

Saya mengakhiri tulisan saya dengan mengutip satu alinea buku Acharya Shri Mahapragya, '*Anuvrat Darshan*':

> *"Manusia menerima konsep parigraha. Manusia juga mengakui kepentingan nilai suatu obyek dan kesenangan yang bisa diambil dari obyek itu. Sebenarnya, pemenuhan kebutuhan bukanlah kesenangan atau kesedihan. Ide tentang kesenangan di luar itu, ia adalah kepercayaan psikologis. Sebuah obyek benda bukanlah parigraha atau penyebab perbudakan, juga tidak bisa dikatakan penuh dengan kesedihan. Itu hanya menjelma, bila dia dikaitkan dengan keinginan kita, yang menjadi penyebab perbudakan dan kesedihan. Dalam kenyataan parigraha sama dengan keinginan.'*[14]

Kata-kata bijak ini mengandung pesan abadi bagi para politisi, warga negara dan ahli-ahli ekonomi. Bila mereka mau mendengar kata-kata ini, kekerasan dalam masyarakat bisa dikurangi dan kebaikan masyarakat akan menyebar. []

Bibliografi

Atma Ka Darsan oleh Acharya Mahapragya.
Economics of Mahavira oleh Acharya Mahapragya.
Anekant Hai Tisra Netra oleh Acharya Mahapragya
Phlosophical Terms: Glossary and Sources oleh Dr. Kala Acharya.
The Life Force oleh Michael Tobis.

Nonviolence to Animals Earth and Self oleh Christopher Chaple.
Ahima, Anekant and Jainism oleh Dr. Tara Sethia.

Catatan:

1 The Turning Point: *Science, Society and the Rising Culture*, oleh Fritjof Capra, hal. xvii, 1983 diterbitkan di Inggris Raya.

2 Michael Tobias: *Life Force: The World of Jainism*, diterbitkan oleh Asian Humanities Press 1991, New York hal. 1.

3 Acharya Mahaprigya: *Jain Darshan Manan Aur Mimansa*, Adasha Sahitya Sangh, Ladnun 1994 hal. IV.

4 Istilah '*samyaktva*' dipakai untuk arti kepercayaan yang benar. Dr. Nathmal Tatia menerjemahkannya sebagai 'pandangan dunia yang mencerahkan' dalam terjemahan bahasa Inggris Tattvarth Sutra. Ini adalah pengertian yang benar tentang masalah etika dan spiritual dari perbudakan duniawi P5-1.1

Nuni Shri Nyayavijayayi mendefinisikannya sebagai iman terhadap keberadaan jiwa, dalam keadaan baik atau buruk, atau kelahiran dan dalam kemungkinan mencapai kesempurnaan ruhani (*kevalya*). Dalam Hisyoesastra 11.15 Acharya Hemchandra meletakkan ciri-ciri *samyakva* (i) ketenangan, (ii) keinginan yang hebat, (iii) kejijikan terhadap kejahatan dan perbuatan berdosa, (iv) kesabaran, dan (v) percaya pada perilaku yang salih.

5 Mahavira: *Atma Ka darsan* (*Jain Dharmm: Tattva aur Aachaar*) Jain Vishva Bharati, Ladnun 2005 hal. 254.

6 Menyadari beratnya situasi para Pemenang Hadiah Nobel menandatangani sebuah petisi untuk anak-anak dunia pada tahun 1977 dan meminta diadakan dasawarsa perdamaian internasional. Sidang Umum PBB mengajukan permintaan dan meloloskan resolusi: UN Resolutions A/RES/52/13: Budaya Damai dan A/RES/53/243: resolusi dan program aksi untuk budaya damai). PBB mencanangkan 'A Decade of a Culture of Peace and Nonviolence for Children of the World' (2001-2010).

7 *Tattrath Sutra (That Which Is*) diterbitkan oleh Harper dan Collins, Amerika Serikat, 1994 bersama dengan Institute of Jainology, Inggris.

8 *Ghat Ghat Deep Jale* diterbitkan oleh Jain Vishva Bharati (Ladnun) 1980 hal. 452.

9 *Atma Ka Darsan* diterbitkan oleh Jain Vishva Bharati (Ladnun) 2005 hal. 503.

10 *Anekant Hai Tisara Netra* diterbitkan oleh Tulsi Adhyatm Needam Jain Vishva Bharati (Ladnun) 1982 hal. 2.

11 *Tattvarth Sutra* diterbitkan Harper dan Collins 1994 hal. 140 sutra 5-31.

12 Kutipan ini diambil dari pidato Acharya Mahapragya tentang *Sapekhsh Arthshastra* disampaikan pada sebuah konferensi di Dellhi tahun 2005.

13 Perkataan anuvrat dipakai dalam kitab suci Jainisme untuk dua belas komitmen kecil bagi pengikut Jainisme. 'Anu' berarti kecil dan 'vrata' berarti komitmen; jadi artinya komitmen kecil. Acharya Tulsi memberi anuvrat bentuk gerakan massa yang tidak terbatas pada pengikut awam Jainisme. Mengambil isyarat dari dua belas komitmen shravak yang diletakkan oleh Sang Mahavira, Acharya Tulsi merumuskan kode baru bagi perilaku etis untuk pengikut semua kepercayaan. Tujuan utamanya adalah membangkitkan kesadaran moral individu dan karenanya merupakan pekerjaan untuk menumbuhkan nilai-nilai moral dan

spiritual dalam masyarakat. Ia menganjurkan seorang individu untuk berkomitmen pada dirinya sendiri untuk menghayati tujuh komitmen kecil dan bergabung dalam jaringan dunia untuk trasformasi diri. Seorang anuvrat – orang yang berkomitmen dalam dirinya sendiri untuk ANUVRAT – mencegah dirinya dari kekerasan yang tidak perlu, keterangan bohong, laku seksual yang tidak legal, perusakan lingkungan dan meremehkan prinsip-prinsip kepercayaan lain.

[14] *Anuvrat Darshan* diterbitkan oleh Adarsh Sahitya Sangh, Ladnun 1954.

Trauma terhadap Jahmiyyah: Debat tentang Sifat Tuhan dalam Teologi Islam Klasik[1]

• *Ulil Abshar Abdalla*

Kado untuk Pak Djohan Effendi

Apa yang saya tulis ini sebetulnya bukan isu yang terlalu penting untuk dibicarakan saat ini. Tetapi, pada suatu zaman di masa lampau yang jauh, diskusi mengenai tema di bawah ini pernah menyita energi intelektual umat Islam selama berabad-abad, dan menimbulkan perselisihan yang sangat keras, bahkan konflik politik yang berdarah-darah. Trauma dari masa lampau ini masih kita warisi hingga sekarang, dan dalam banyak hal membentuk semacam "bawah sadar sosial" umat Islam yang–memakai perspektif psikoanalisis Freudian—terus mengarahkan perdebatan-perdebatan kontemporer saat ini dalam cara yang kurang disadari oleh para peserta diskusi itu sendiri.

Diskusi mengenai isu yang akan saya ulas ini tidak akan pernah mendapatkan solusi yang memuaskan di masa lampau, dan saya kira juga tak akan pernah diselesaikan sampai kapanpun. Mungkin sikap terbaik bagi masing-masing pihak adalah membiarkan masalah ini terbuka terus, dan secara bijaksana mengambil sikap "setuju untuk tidak setuju". Isu itu adalah berkenaan dengan watak dari sifat-sifat Tuhan. Saya tidak akan sekadar membahas debat itu, tetapi juga melihat bagaimana dampak debat ini dalam membentuk pola-pola keagamaan dalam masyarakat Islam saat ini. Debat ini melibatkan dua kubu yang saling berasing keras untuk memperebutkan dominasi dalam diskursus teologi Islam. Salah satu pihak dalam debat itu

memenangkan pertarungan tersebut, dan kemenangan itu memiliki dampak yang jauh dan mendalam dalam membentuk cara pandang masyarakat Islam saat ini. Cara pandang itu, sebagaimana akan saya ulas lebih detil di bawah, adalah apa yang ingin saya sebut sebagi paradigma yang "*sunnah-centric*".

Saya tergerak menulis mengenai soal ini karena (untuk tugas tertentu) sedang membaca sebuah risalah yang ditulis oleh seorang alim dari Syam (Syria), Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (1866-1914), yang berjudul *Tarîkh al-Jahmiyyah wa al-Mutazilah* (Sejarah tentang Sekte Jahmiyyah dan Mutazilah). Al-Qâsimî juga dikenal melalui tafsirnya yang luas dibaca di dunia Islam saat ini, *Mahâsin al-Ta'wîl*.

Di antara buku-buku yang ditulis mengenai sejarah perdebatan sekte-sekte klasik Islam yang biasa kita baca dalam literatur yang sering disebut sebagai doksografi (*kutub al-milal*), mungkin karya al-Qâsimî ini termasuk yang paling seimbang dan mencoba dengan sadar untuk bersikap obyektif. Al-Qâsimî, misalnya, dengan sadar melihat bahwa ada kecenderungan umum di kalangan penulis sejarah sekte-sekte Islam untuk berangkat dari perspektif doktrinal tertentu untuk kemudian menghakimi sekte-sekte lain sebagai menyimpang berdasarkan perspektif yang ia anut itu. Mereka juga cenderung untuk mengutip pendapat sekte-sekte itu dari sumber-sumber yang "kurang bersahabat", bahkan membenci, dan kerap pula menyebut pendapat-pendapat tersebut di luar konteks. Al-Qâsimî menyebut, antara lain, kritik Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1209) terhadap buku yang sudah dianggap standar dalam sejarah sekte-sekte Islam yang dikarang oleh al-Shahrastânî (w. 1153) berjudul *al-Milal wa al-Nihal*. Kelemahan dasar buku al-Shahrastânî ini, dalam pandangan al-Râzî, adalah karena yang terakhir itu terlalu banyak bersandar pada karya lain yang ia anggap terlalu "keras" terhadap sekte-sekte lain yang berbeda. Karya lain itu tak lain adalah buku karya 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 1037) yang berjudul *al-Farq Bain al-Firaq* (Al-Qâsimî 1979:32).

Fondasi keimanan dalam Islam, sebagaimana kita tahu adalah monoteisme atau *tauhîd*. Di antara tiga agama-agama semitik yang lain, mungkin Islamlah yang paling keras menerapkan doktrin monoteistik ini. Konsep tauhîd yang berarti secara harafiah "menyatukan Tuhan" biasa dilawankan dengan konsep lain, yaitu

shirk atau "menyekutukan Tuhan". Sekte-sekte dalam Islam terlibat dalam debat dan diskusi yang hangat mengenai batas-batas tauhîd dan shirk itu. Sebagaimana lazim dalam setiap perdebatan, ada spektrum pendapat yang luas sekali di sana. Ada kelompok yang bersikap keras sekali, sehingga dengan mudah menorehkan label *shirk* kepada segala bentuk tindakan yang dicurigai akan melanggar prinsip tauhîd. Salah satu contoh terbaik dari spektrum yang "keras" ini adalah karya yang sudah saya sebut di atas, yaitu *al-Farq Bain al-Firaq* karya 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, seorang ulama yang mengikuti sekte Ash'ariyyah dan berasal dari abad 11 Masehi.

Apakah tauhid dipahami secara seragam dan monolitik oleh umat Islam?

Selama ini, ada suatu pandangan yang saya kira kurang didukung oleh fakta empiris, bahwa konsep tauhîd dipahami secara seragam oleh umat Islam. Walaupun umat Islam terpecah-pecah dalam pelbagai aliran mazhab dan sekte, tetapi mereka disatukan oleh sebuah konsep tunggal yang menempati kedudukan sentral dalam agama dan kehidupan mereka. Konsep itu tiada lain adalah tauhîd itu sendiri. Inilah pandangan yang kerap kita jumpai dalam diskursus populer di masyarakat Islam selama ini. Pandangan semacam ini jelas kurang didukung oleh fakta empiris. Sebagaimana akan saya tunjukkan di bawah, tauhîd sebagai sebuah konsep dipahami tidak secara seragam dan monolitik oleh semua kelompok dan sekte dalam Islam. Masing-masing kelompok mengajukan tafsiran yang berbeda-beda. Secara garis besar, memang konsep itu dipahami secara kurang lebih seragam–bahwa Tuhan adalah satu. Namun, bagaimana Tuhan yang satu itu dipahami oleh sejumlah kelompok dan golongan dalam Islam, bisa berbeda dari satu kelompok ke kelompok lain. Salah satu perbedaan yang menyita energi umat Islam di masa lampau dalam waktu yang cukup lama adalah masalah sifat Tuhan yang satu itu. Esei ini akan membahas masalah ini serta implikasinya secara lebih luas dalam membentuk cara pandang keagamaan umat.

Berhadapan dengan isu ini, ada dua golongan besar yang berselisih paham sejak awal sejarah Islam. Yang pertama ingin saya sebut sebagai golongan "positivis" dan kedua adalah golongan "negativis". Golongan pertama berpandangan bahwa Tuhan bukanlah konsep transendental yang kosong tanpa sebuah isi; secara positif, Tuhan adalah konsep yang memiliki isi, dan isi itu tiada lain

adalah nama-nama, sifat dan penggambaran lain sebagaimana dijumpai dalam Kitab Suci. Menolak sifat-sifat Tuhan itu dengan alasan seperti dikemukakan oleh kaum negativis yang akan saya bahas nanti sama sekali tak bisa ditolerir dalam agama. Sebagaimana disebutkan dalam Quran, Tuhan memiliki sifat-sifat seperti: melihat, mendengar, berbicara, berkehendak, marah, senang, dsb. Tuhan juga memiliki tangan, wajah, mata. Dalam hadis bahkan disebutkan bahwa Tuhan turun ke bumi pada tengah malam untuk mejumpai hamba-hamba-Nya yang sedang melakukan sembahyang malam dan berdoa. Tuhan juga digambarkan sebagaimana laiknya seorang raja yang bertahta di atas singgasana atau *'arsh* sebagaimana kita baca dalam sejumlah ayat di Quran (baca, misalnya, QS 7:54; 10:3;13:2; 20:5).

Berdasarkan informasi dalam Kitab Suci itu, kelompok positivis itu berkesimpulan bahwa Tuhan memiliki mata, tangan, wajah, dan kaki, sebagaimana disebutkan dalam Kitab Suci dan hadis. Semua hal yang dikatakan oleh Kitab Suci mengenai Tuhan harus kita diafirmasi secara menyeluruh, tidak boleh ditolak atau ditafsirkan. Dalam literatur doksografi, golongan ini disebut sebagai kelompok "*Sifâtiyyah*" (kaum "sifatis" atau "atributis") – dari kata "*Sifât*", artinya sifat atau atribut Tuhan.

Golongan kedua, yaitu kelompok negativis, adalah mereka yang menolak sifat-sifat Tuhan. Mereka memandang bahwa menetapkan sifat-sifat kepada Tuhan seperti mendengar, melihat, berkehendak, marah, senang dan sebagainya sama saja dengan mengatakan bahwa Tuhan mirip dengan ciptaan-Nya. Hal ini tentu melanggar prinsip utama tauhîd yang menegasikan adanya persamaan antara Tuhan dan makhluk-Nya. Prinsip yang mereka pegang adalah sebuah ayat yang mereka pandang sebagai doktrin utama dalam memahami Tuhan, yaitu QS 42:11. Bunyi ayat itu, "*Laisa ka-mithlihî shai'un wa huwa al-samî' al-basîr*". Artinya: Tak ada yang sama atau mirip dengan Dia (Tuhan), dan Ia adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat.[2] Menurut kelompok ini, semua sifat-sifat Tuhan sebagaimana disebut dalam Kitab Suci harus dipandang sebagai metafor (*majâz*), bukan sifat yang harus dipahami apa adanya. Kelompok ini disebut sebagai golongan "*mu'attilah*" atau kaum negativis, yakni golongan yang menafikan sifat-sifat Tuhan. Istilah itu sendiri secara harafiah berarti "mengosongkan", seolah-olah mereka yang menolak sifat-sifat Tuhan

itu sama dengan mengosongkan konsep Tuhan dari suatu isi yang positif. Saya menduga, sebutan ini berasal dari "musuh-musuh" kaum negativis yang tak suka dengan posisi mereka. Kaum negativis cenderung mendeskripsikan mereka sebagai golongan yang menekankan "*tanzîh*" atau tauhîd. *Tanzîh* berarti membebaskan Tuhan dari atribut-atribut yang bisa mengarah kepada antropomorfisme. Dalam pandangan kelompok ini, posisi tanzîh justru lebih dekat kepada semangat tauhîd. Mereka balik menuduh bahwa posisi kaum positivis yang menetapkan sifat-sifat Tuhan justru rawan membawa seseorang untuk menjauhi semangat tauhîd itu.

Tentu di antara dua kelompok yang ekstrim ini ada kelompok-kelompok lain yang entah lebih dekat ke kelompok pertama atau kedua. Kelompok Sunni yang menyebut diri sebagai golongan Ash'ariyyah (diikuti oleh kebanyakan warga NU di Indonesia), misalnya, berpandangan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat sebagaimana disebutkan dalam Quran dan hadis. Tetapi ada sifat-sifat tertentu yang dapat mengecoh kita untuk terjebak dalam antropomorfisme (*tajsîm* atau *tashbîh*), artinya menyerupakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Dalam keadaan seperti ini, harus ditempuh suatu strategi hermeneutis tertentu dengan cara menafsirkan sifat-sifat tersebut begitu rupa sehingga tak membuat kita terperosok dalam antropomorfisme. Itulah yang disebut dengan *ta'wil*, penafsiran secara metaforis. Jika dalam Quran disebut bahwa Tuhan memiliki tangan atau banyak mata, misalnya, maka, menurut golongan Ash'ariyyah ini, sifat-sifat semacam itu harus ditafsirkan, dan tidak boleh dipahami secara harafiah.

Di mata kelompok pertama yang ekstrim, pandangan "tengah-tengah" kelompok Ash'ariyyah ini bisa dianggap banci dan lebih cenderung "negativistik". Kelompok Ash'ariyyah juga menuduh balik bahwa golongan pertama itu mengajak umat Islam untuk terjatuh pada antropomorfisme – sesuatu yang dibenci oleh agama.

* * *

Mari kita lihat agak sedikit lebih dalam argumen kelompok pertama, yakni kubu positivis. Menurut kelompok ini yang umumnya terdiri dari para sarjana hadis dan pengikut mazhab Hanbali, seluruh sifat-sifat Tuhan sebagaimana disebutkan dalam Quran dan hadis harus

kita terima apa adanya. Hakikat Tuhan tak bisa diketahui secara menyeluruh oleh manusia. Jika Tuhan berkata dalam Quran bahwa Dia memiliki tangan dan mata, maka kita harus mempercayainya begitu saja, tanpa terlalu jauh menelisik apa makna mata dan tangan di sana. Sebab, investigasi yang terlalu mendalam seperti itu tidak pernah dicontohkan oleh Nabi, sahabat dan generasi setelah sahabat (*tâbi'în*). Mereka semua adalah generasi "saleh" yang layak menjadi teladan bagi generasi berikutnya. Jika mereka memberikan teladan dengan cara "diam" (sering disebut *tawaqquf* atau *tafwîd*) dan tidak mendiskusikan hakikat sifat Tuhan itu, maka generasi belakangan sudah seharusnya mengikuti teladan itu. Mendiskusikan hakikat Tuhan dan sifat-sifat-Nya bukanlah wilayah di mana rasio manusia memiliki kekuasaan dan kemampuan. Diskusi semacam itu hanya akan sia-sia belaka, bahkan akan rentan membawa yang bersangkutan pada labirin spekulasi yang menyesatkan. Jika ada kemiripan antara sifat Tuhan dan ciptaan-Nya, seperti mendengar dan melihat, maka itu hanyalah kesamaan dari segi nama saja, semacam analogi. Kesamaan nama tidak berarti mengakibatkan kesamaan dari segi esensi dan isi. Argumen ini, beberapa abad kemudian, juga diulang kembali oleh Thomas Aquinas (w. 1274), salah satu teolog Kristen paling penting dari zaman skolastik.

Sikap kaum positivis ini diwakili dengan sangat baik oleh sebuah pernyataan terkenal dari pendiri mazhab Maliki (mazhab hukum Islam yang luas diikuti di wilayah Afrika Utara), Mâlik ibn Anas (w. 795), melalui statemennya yang sangat masyhur, "*al-istiwâ' ma'lûm wa al-kaifu majhûl*" – bahwa Tuhan bertahta di singgasana ('*arsh*) itu sudah diketahui oleh semua orang beriman melalui penegasan dalam Kitab Suci; tetapi bagaimana persisnya Tuhan bertahta di singgasana, manusia sama sekali tidak mengetahuinya (*majhûl*). Percaya bahwa Tuhan bersinggasana di tahta-Nya merupakan keharusan bagi seorang beriman, tetapi kepercayaannya itu harus disertai dengan sikap pasrah (*tafwîd*), tanpa terjatuh kepada sikap "negativistik" (*ta'tîl*) atau sikap *takyîf* dan *tamthîl*, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Taymiyah (w. 1328) dalam risalahnya yang terkenal, *al-'Aqîdah al-Wâsitiyyah*.[3] Takyîf dan tamthîl adalah mempercayai adanya sifat-sifat Tuhan seraya membayangkan bahwa sifat-sifat itu serupa dengan sifat-sifat yang ada pada makhluk Tuhan.

Jika sifat-sifat Tuhan itu harus ditafsirkan secara metaforis

karena khawatir akan membawa seseorang terjatuh pada antropomorfisme, seperti dikatakan oleh kaum negativis, maka hal itu sama saja dengan menuduh Tuhan berbohong, demikian argumen balik kalangan positivis untuk menangkis pendapat kaum negativis. Jika Tuhan berfirman dalam Quran bahwa Ia memiliki tangan lalu kita mengatakan bahwa "tangan" di sana bukan dimaksudkan dalam pengertiannya yang harafiah (sebagaimana dikatakan oleh kaum negativis), maka sikap semacam itu sama saja dengan mengatakan bahwa Tuhan mengatakan suatu hal tetapi menghendaki hal yang lain. Bukankah hal semacam ini sama saja dengan kebohongan?

Watak utama dari posisi kaum positivis Islam ini adalah sikap pasrah dalam memahami hakikat Tuhan. Akal dan kemampuan manusia sangat terbatas, sehingga tak mampu mencapai hakikat itu. Sikap terbaik dalam menghadapi hal ini adalah menyerahkan saja semuanya pada apa yang dikatakan Tuhan dalam Kitab Suci. Dalam tingkat tertentu, ada kecenderungan negativistik pula dalam teologi kaum positivis ini. Sebagaimana kaum negativis, kaum positivis juga berpandangan bahwa "natur" Tuhan sama sekali tak bisa diketahui. Yang membedakan kaum positivis dan negativis dalam hal ini adalah bahwa kaum positivis sama sekali tak mengosongkan konsep Tuhan dari suatu atribut. Manusia bisa mengetahui isi konsep Tuhan melalui sifat-sifat-Nya yang terdapat dalam Kitab Suci. Dengan kata lain, hanya wahyulah satu-satunya medium yang bisa membantu manusia untuk mengetahui hakikat Tuhan itu. Yang menarik, walaupun wahyu bisa memberikan informasi tentang "natur" Tuhan, pada akhirnya ada keterbatasan dalam kemampuan manusia untuk memahami wahyu itu. Ayat-ayat yang memberikan informasi tentang sifat-sifat Tuhan itu pada akhirnya membawa "masalah" pula, sebab sifat-sifat itu bisa mengarah kepada sikap antropomorfistik. Kaum positivis Islam sangat sadar mengenai hal ini. Oleh karena itu, mereka berpandangan bahwa makna ayat-ayat itu tidak bisa diketahui sepenuhnya oleh manusia. Saat ayat dalam Kitab Suci mengatakan bahwa Tuhan memiliki tangan dan mata, maka hakikat tangan dan mata sebagaimana diinformasikan oleh wahyu itu sama sekali tidak bisa diketahui oleh manusia. Pada ujung terakhir, kaum positivis, dengan tanpa disadari oleh mereka sendiri, sebetulnya menyetujui posisi kaum negativis – bahwa hakikat Tuhan berada jauh di laur jangkauan pengetahuan manusia. Bahkan wahyu pun tidak

memberikan informasi yang memadai.

Sementara itu, kaum negativistik sejak dari awal menolak menetapkan sifat-sifat tertentu pada Tuhan. Bagi kaum negativis, sikap yang terbaik dalam berhadapan dengan Tuhan adalah mengosongkan Tuhan dari seluruh atribut yang positif. Satu-satunya deskripsi yang paling mungkin untuk Tuhan adalah deskripsi negatif (*Sifât salbiyyah*)–Tuhan bukan ini, bukan itu. Sejak awal, mereka sama sekali tak mau terlalu jauh berspekulasi mengenai "bagaimana" (*kaifa*) watak sifat Tuhan itu. Informasi mengenai sifat-sifat Tuhan dalam Kitab Suci tidak boleh dipahami apa adanya, secara harafiah, tetapi harus ditafsirkan begitu rupa sehingga tidak mengarah kepada antropomorfisme. Pertanyaan yang layak diajukan kepada kaum negativis adalah: jika informasi dalam wahyu mengenai sifat-sifat Tuhan itu harus ditafsirkan secara metaforis, artinya informasi itu tidak mengandung makna yang "sebenarnya", lalu isi yang sebenarnya dari informasi itu apa? Jika ayat yang menyatakan bahwa Tuhan memiliki tangan dan mata harus ditafsirkan secara metaforis, maka apa sesungguhnya makna "tangan" dan "mata" di sana? Kaum negativis biasanya menghindar untuk menjawab pertanyaan ini. Dan hal ini bisa dimaklumi, sebab posisi mereka sejak awal memang menghindar untuk menetapkan secara positif sifat Tuhan. Mereka pada akhirnya tidak tahu apa-apa tentang makna yang sesungguhnya dari sifat-sifat Tuhan yang diinformasikan dalam wahyu itu, selain hanya menganjurkan agar informasi itu ditafsirkan secara metaforis.

Dengan kata lain, saya tak melihat perbedaan mendasar dalam dua posisi ini. Pada akhirnya, posisi kedua kubu ini hampir sama, yaitu *berserah diri*. Dua-duanya berujung pada sikap negatif. Yang berbeda hanyalah kadar negativism di sana: pada kaum negativis, kadar negativisme itu sangat besar bahkan radikal sekali, sementara pada kaum positivis, kadarnya lebih rendah.

Kalau ditelaah teks-teks dalam Kitab Suci, sebetulnya baik sikap positivis dan kaum negativis bisa dibenarkan. Masing-masing mempunyai landasan yang kuat dalam teks Kitab Suci, meskipun kaum positivis mengklaim bahwa sikap mereka paling sesuai dengan semangat Islam yang awal. Pandangan kaum positivis Islam bahwa Nabi, sahabat dan generasi perdana Islam tidak pernah melakukan penafsiran yang metaforis terhadap sifat-sifat Tuhan memang benar adanya. Diskusi tentang teologi tidak pernah ada pada zaman Nabi.

Tetapi argumen kaum positivis Islam ini, menurut saya, hanyalah separoh benar. Separoh yang lain sebetulnya kurang tepat. Generasi Nabi dan sahabat memang generasi awal Islam. Pada generasi itu, bukan saja tak ada diskusi mengenai teologi. Diskusi mengenai hal-hal yang lain juga jarang terjadi. Semua diskusi mengenai cabang-cabang pengetahuan dalam Islam –entah teologi, fikih, hadis, tafsir, dan lain sebagainya—belum berlangsung pada generasi itu. Mazhab fikih beserta prosedur diskursif dalam sebuah mazhab juga belum pernah ada pada zaman Nabi dan generasi sahabat. Tetapi apakah hal ini berarti seluruh diskusi pasca-generasi sahabat itu menjadi tidak valid sama sekali? Apakah seluruh percakapan yang kaya pasca-generasi awal Islam itu menjadi tidak sah, dan harus kita anggap sebagai bidaah yang dibenci oleh agama, hanya karena tidak dicontohkan oleh generasi perdana (*salaf*)?

Argumen kaum positivis Islam itu bersandar pada suatu paradigma yang khas, yaitu mengubah fakta menjadi nilai; mengangkat sesuatu yang semula hanya merupakan deskripsi dari suatu kenyataan, menjadi semacam nilai yang seharusnya diikuti –dari kenyataan empiris menjadi evaluasi yang preskriptif. Sebagaimana terjadi dalam masyarakat manapun, kita akan menjumpai semacam evolusi dalam masyarakat Islam, baik evolusi pada aspek kelembagaan, maupun aspek doktrin dan gagasan. Kalau kita telaah perkembangan sejarah Islam pada masa klasik (abad ke-9 hingga ke-12 Masehi–masa yang sering disebut sebagai "periode formatif"), jelas sekali bahwa yang mengalami evolusi bukan saja bentuk-bentuk luar dari masyarakat Islam sendiri, tetapi juga doktrin dan hukum. Apa yang disebut sebagai doktrin Sunni sebagaimana dirumuskan oleh 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî dalam bukunya yang sudah saya singgung di atas, yaitu *Al-Farq Bain al-Firaq*, jelas merupakan penemuan belakangan yang tak pernah ada pada zaman Nabi atau sahabat. Dalam uraian berikut ini, saya akan memberikan contoh tentang "invensi doktrinal" dalam Islam berdasarkan sejumlah contoh yang ada dalam karya itu.

Dalam bagian akhir bukunya itu, al-Baghdâdî merumuskan semacam definisi yang ketat untuk kelompok yang disebut dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah (selanjutnya akan saya sebut ASJ saja), yakni kelompok yang menurut pengikutnya dianggap sebagai satu-satunya kelompok dalam Islam yang akan mencapai jalan

keselamatan – apa yang sering disebut dengan *al-firqah al-nâjiyah*. Ada lima belas pilar (*rukn*) atau kriteria untuk menengarai apakah sebuah kelompok atau seseorang masuk dalam golongan ASJ atau tidak (al-Baghdâdî 2001:283-284). Saya tidak akan menyebutkan secara detil kelima belas kriteria itu. Saya akan menunjukkan beberapa contoh saja.

Menurut al-Baghdâdî, salah satu fondasi dasar doktrin ASJ adalah keyakinan tentang adanya fakta empiris dan ilmu pengetahuan (*al-haqâ'iq wa al-'ulûm*). Doktrin ini untuk menyangkal posisi kaum relativis tulen yang dalam sejarah filsafat klasik Islam disebut sebagai kaum *sûfistâ'i* atau kaum sofis. Kaum sofis adalah mereka yang meragukan adanya fakta empiris atau kemampuan manusia untuk mencapai pengetahuan yang kokoh dan positif. Semua hal, dalam pandangan kelompok ini, adalah relatif. Tentu menarik sekali melihat pandangan epistemologis kaum Sunni seperti tercermin dalam karya al-Baghdadi ini. Di sini kita bisa melihat bahwa perdebatan dalam wilayah epistemologi antara kaum relativis dan lawan-lawannya tiba-tiba masuk ke dalam wilayah doktrin agama dan menjadi salah satu fondasi penting dalam perumusan akidah Sunni. Sudah jelas sekali tidak ada ayat atau hadis apapun yang bisa dijadikan sandaran untuk mendukung klaim al-Baghdâdî ini. Kriteria kesunnian seperti ia kemukakan ini tak pernah ada pada zaman Nabi dan generasi sahabat. Kriteria ini adalah penemuan belakangan. Ini contoh yang sangat baik bagaimana isi doktrin dan dogma dalam Islam bisa mengalami evolusi.[4] Dalam evolusi, sudah tentu sangat lazim bila dalam perkembangan belakangan muncul hal-hal yang tak terdapat dalam perkembangan awal.

Dengan kata lain, karena evolusi, bukan mustahil bila dalam Islam kita jumpai banyak hal baru yang tak ada pada era generasi perdana Islam. Ini sesuatu yang alamiah saja. Makin ke belakang, struktur sosial dan intelektual masyarakat Islam makin kompleks dan canggih karena pertemuan dengan kebudayaan lain di luar kawasan Arab. Pertemuan ini menyebabkan munculnya debat-debat baru dalam teologi Islam yang tak pernah ada pada zaman Nabi. Kontroversi tentang natur sifat Tuhan tidak pernah kita jumpai pada zaman perdana Islam. Baik respon kaum positivis atau negativis adalah perkembangan belakangan. Dua-duanya, dengan kata lain, adalah bidaah dalam pengertian yang sangat ketat dari kata itu.

Argumen kaum positivis, menurut saya, lemah karena menjadikan fakta tentang evolusi ini sebagai sebuah standar preskriptif untuk menilai posisi pihak lain. Fakta bahwa generasi perdana Islam tidak pernah melakukan penafsiran metaforis terhadap sifat-sifat Tuhan sama sekali tidak mengatakan apa-apa kecuali bahwa hal itu adalah tahap awal dalam perkembangan diskusi teologi dalam Islam. Dalam tahap yang awal itu, diskusi masih berlangsung secara sederhana, dan metode yang dipakai di sana juga belum terlalu kompleks. Ini fenomena yang wajar saja dalam sebuah evolusi sosial dan intelektual di manapun. Dalam evolusi, ide, gagasan, atau bahkan doktrin bergerak dari bentuk yang sederhana menuju kepada bentuk yang lebih kompleks, atau bisa juga sebaliknya. Makin menjauh dari periode Nabi dan generasi perdana, perkembangan pemikiran, gagasan dan dogma Islam makin kompleks, dengan argumentasi yang disokong oleh piranti intelektual yang berasal dari pelbagai sumber di luar Islam.

* * *

Jika pada akhirnya tidak perbedaan mendasar antara posisi kaum positivis dan negativis, kenapa pertikaian antara kedua kubu itu begitu keras sekali? Hingga saat ini, momok yang menghantui umat Islam saat nama Mu'tazilah dan Jahmiyyah disebut begitu besar sekali. Dalam literatur doksografi yang ditulis oleh penulis-penulis sejarah sekte-sekte Islam, dikenal luas istilah "*tajahhum*" yang biasa dipakai secara sinis untuk menunjuk mereka yang mengikuti pendapat Jahm ibn Shafwân, "pendiri" sekte Jahmiyyah. Kenapa hal ini terjadi? Ini semua tidak bisa dipahami dengan baik tanpa kita mengetahui pikiran pokok pendiri sekte ini dan bagaimana dasar-dasar pemahaman keagamaan yang dianutnya.

Sekte Jahmiyyah "didirikan" oleh Jahm ibn Shafwân (w. 746), seorang *'ajam* (maksudnya non-Arab) yang berasal dari kawasan Samarkand, sebagian sarjana yang lain mengatakan dari Tirmiz.[5] Dia adalah seorang "*mawla*" atau klien dari kabilah Bani Râsib.[6] Kata "didirikan" sengaja saya taruh dalam kurung, sebab kita sama sekali tidak memiliki informasi yang cukup apakah memang Jahm dengan sengaja mendirikan sebuah "sekte" atau mazhab pemikiran tertentu yang disebut dengan Jahmiyyah, ataukah nama itu dipakai oleh

orang lain untuk menyebut "*maqâlah*" atau doktrin yang ia kemukakan. Saya cenderung kepada kemungkinan yang kedua ini. Sebagian besar informasi yang kita miliki mengenai doktrin Jahm selama ini berasal dari sumber-sumber yang kurang bersahabat dengan Jahm, dan umumnya ditulis oleh para pengarang yang berafiliasi dengan sekte dominan dalam Islam, yakni sekte Sunni, yang berseberangan dengan sekte Jahmiyyah.

Salah satu penulis penting dari kalangan Sunni yang mengritik doktrin Jahm adalah Ahmad ibn Hanbal (w. 855), pendiri mazhab Hanbali yang sekarang luas diikuti di negeri Saudi Arabia. Ibn Hanbal konon menulis buku berjudul *Kitâb al-Radd 'Alâ al-Jahmiyyah wa al-Zanâdiqa* (Kritik Atas Kaum Jahmiyya dan Manichean).[7] Jahm sendiri sejauh ini tidak meninggalkan buku tertulis yang bisa kita baca sehingga kita tidak tahu dengan persis apakah doktrin-doktrin yang selama ini dinisbahkan kepada dia benar-benar pernah ia katakan atau tidak. Dari polemik penulis-penulis lain seperti Ahmad ibn Hanbal, saya mendapat kesan bahwa Jahm ibn Shafwân adalah seorang pemikir yang independen, sekaligus seorang "aktivis politik" yang sangat gigih menentang kesewenang-wenangan kekuasaan Dinasti Umayyah pada saat itu.[8] Karena oposisinya terhadap penguasa pada zamannya, Jahm dieksekusi oleh Salm ibn Ahwaz,[9] komandan polisi (*wâli al-shurtah*) yang bekerja untuk gubernur Khurasan, Nasr ibn Sayyâr, pada 22 Maret 746. Seorang penulis "salafi" modern, Yâsir Qâdî, menyebut Jahmiyyah sebagai "kekacauan (*fitnah*) terbesar yang menimpa umat Islam yang muncul dari kawasan timur" (Qâdî 2005:74).

Sejauh ini, buku polemis berjudul *Maqâlât al-Jahm ibn Shafwân Wa Atharuhâ Fi al-Firaq al-Islâmiyyah* (Doktrin al-Jahm ibn Shafwân dan Pengaruhnya Terhadap Sekte-Sekte Lain) tulisan Yâsir Qâdî adalah salah satu sumber yang paling lengkap mengulas perkembangan gagasan sekte ini, meskipun dari sudut pandang yang sangat "polemis" dan bermusuhan. Saya tidak akan menganggap bahwa buku ini sebagai sumber yang otoritatif. Apa yang saya lakukan di sini adalah membaca secara "positif" informasi yang dikemukakan dalam buku itu secara "negatif". Dengan kata lain, jika doktrin-doktrin Jahm diulas dalam buku itu untuk "dihakimi" dengan standar doktrin ortodoks, yakni doktrin Sunni, saya akan mengemukakan kembali doktrin-doktrin itu di sini dengan

melepaskan aspek penilaian yang tendensius dalam buku tersebut. Saya sangat terbantu dengan buku lain karya Jamâl al-Dîn al-Qâsimî yang sudah saya sebut di atas. Buku yang terakhir ini jauh lebih simpatik dan "obyektif" terhadap sekte ini. Dua buku ini, yang satu polemis dan yang lain simpatik, akan menjadi dua sumber utama saya dalam mengulas doktrin dan pandangan-pandangan Jahm ibn Shafwân.

Salah satu doktrin utama Jahm ibn Shafwân yang sering disebut oleh penulis buku-buku doksografi adalah sikapnya yang secara keras menolak sifat-sifat Tuhan. Oleh karena itu, Jahm biasa dianggap sebagai perintis awal dari tren yang kemudian berkembang di belakang hari di kalangan kaum rasionalis Islam yang disebut Mu'tazilah, yaitu trend negativisme yang menolak penetapan sifat-sifat untuk Tuhan. Sifat-sifat Tuhan yang termuat dalam Quran atau hadis harus ditafsirkan secara metaforis, tak boleh dipahami secara harafiah. Jahm menganut semacam prinsip umum bahwa Tuhan tidak boleh dikenai sifat-sifat yang selama ini disandang oleh manusia atau ciptaan yang lain, sebab hal itu, langsung atau tidak, akan berujung pada antropomorfisme, yakni menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-Nya. Oleh karena itu, Jahm menolak mengenakan sifat hidup dan mengetahui kepada Tuhan. Menurutnya, Tuhan tidak bisa disebut sebagai subyek yang mengetahui, sebab itu adalah sifat bagi manusia. Meskipun demikian, Jahm tidak menolak sama sekali mengenakan sifat pada Tuhan. Ada tiga sifat yang ia pandang layak dikenakan pada Tuhan, yaitu berkuasa (*qâdir*), berbuat/bertindak (*fâ'il*), dan menciptakan (*khâliq*). Tiga sifat ini tidak bisa dikenakan pada Tuhan. Manusia dan ciptaan lain tidak bisa menyandang sifat-sifat ini. Ini jelas terkait dengan doktrin Jahm yang lain, yaitu determinisme (*jabariyyah*): bahwa manusia bukanlah pemilik tindakan yang sesungguhnya. Hanya Tuhan yang bisa disebut sebagai subyek yang bertindak, sementara manusia hanya bisa disebut sebagai "bertindak" secara metaforis atau derivatif saja. Dalam doksografi klasik, Jahm ibn Shafwân memang sering disebut sebagai salah satu figur penting dalam sekte Jabariyyah atau kaum determinis.

Saya menduga, Jahm memiliki kecenderungan ke arah gnostisisme dan mistik unionisme atau kesatuan antara Tuhan dan hamba-Nya. Beberapa pengkritik Jahm seperti Ibn Taymiyah menuduh bahwa pandangan-pandangan Jahm dipengaruhi oleh para

filosof Yunani, kaum Sabean dan kaum "heretik" dalam Kristen (*mubtadi'at ahl al-kitâb*). Apa yang disebut oleh Ibn Taymiyah sebagai pengaruh filsafat Yunani itu, saya duga, adalah pandangan kaum neo-Platonis yang belakangan sangat populer di kalangan para filosof Islam seperti al-Farâbî (w. 950) dan Ibn Sînâ (w. 1037). Saya sendiri belum yakin apakah pada masa Jahm gagasan-gagasan Plotinus sudah mulai memperlihatkan pengaruhnya di kalangan pemikir dan sarjana Islam. Yang jelas, pada masa akhir Dinasti Umayyah di mana Jahm hidup, kegiatan penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab sudah mulai dilakukan. Kaum Sabean yang dianggap oleh Ibn Taymiyah sebagai mempengaruhi gagasan Jahm juga memiliki kecenderungan ke arah gnostisisme. Apa yang disebut sebagai kaum "heretik" Kristen yang mempengaruhi Jahm itu kemungkinan adalah kaum gnostik Kristen yang cenderung memandang tubuh manusia sebagai perangkap bagi roh manusia. Pandangan Jahm ibn Shafwân yang deteminsitik tentang manusia tampaknya hanya masuk akal jika dipahami dalam konteks yang lebih luas, yaitu kecenderungan Jahm ke arah gnostisisme dan mistik itu. Jika benar Jahm memiliki kecenderungan gnostis, maka kita bisa memahami dengan mudah jika dia berpandangan bahwa manusia bukanlah "subjek pelaku" yang menciptakan tindakan-tindakannya sendiri. Manusia hanyalah bayang-bayang Tuhan.

Salah satu doktrin Jahm yang juga menjadi sasaran kritik keras kaum ortodoks Islam adalah pandangannya tentang definisi iman. Kaum ortodoks Sunni biasanya mendefinisikan iman sebagai pengakuan (dalam hati atau pikiran) yang dibuktikan dengan ucapan dan tindakan.[10] Dalam pandangan Jahm ibn Shafwân, iman pada dasarnya adalah pengetahuan (*ma'rifah*)–maksudnya adalah mengetahui Tuhan. Para penulis Sunni yang menulis polemik melawan Jahm biasanya mencibir bahwa dalam pandangan Jahm, tindakan bukanlah unsur yang penting dalam iman. Seseorang tetap bisa disebut beriman, walaupun tidak menyatakan iman itu secara verbal, bahkan tanpa mengakui kenabian Muhammad, atau tidak membuktikan iman itu dengan dengan tindakan nyata. Menurut lawan-lawannya, Jahm dianggap memiliki pandangan yang sangat minimalis mengenai iman. Menurut saya, tuduhan lawan-lawan Jahm ini sama sekali tidak tepat; bahkan boleh dikatakan sama sekali keliru. Kita hanya bisa memahami dengan baik gagasan Jahm ibn

Shafwân jika kita memahami sikap politiknya terhadap penguasa pada zamannya.

Sebagaimana sudah saya sebut di atas, Jahm meninggal karena dieksekusi oleh seorang gubernur Dinasti Umayyah di Khurasan, Nashr ibn Sayyâr. Hukuman ini menimpa Jahm karena ia bergabung dengan sebuah gerakan perlawanan yang dipimpin oleh al-Hârith ibn Suraij. Sumber-sumber historis klasik Islam menyebutkan bahwa al-Hârith ini adalah seorang yang dengan gigih melawan penguasa Dinasti Umayyah yang dianggap menyeleweng dari ajaran Quran dan sunnah. Gerakan al-Hârith bisa disebut sebagai salah satu gerakan puritan yang muncul pada akhir masa wangsa Umayyah. Tokoh ini menuntut agar penguasa pada zaman itu kembali kepada Quran dan sunnah, menegakkan keadilan, dan menerapkan prinsip "demokratis" berdasarkan ajaran tentang "*shûrâ*" vis-à-vis sistem dinasti yang turun-temurun sebagaimana dipraktekkan oleh Dinasti Umayyah saat itu. Al-Hârith juga dikenal sebagai seorang saleh dan asketik yang sangat sederhana. Sebagai seorang pemikir yang cerdas dan orator yang ulung, Jahm ibn Shafwân diangkat oleh al-Hârith sebagai asisten sekaligus juru-bicara untuk gerakannya itu. Melihat sikap politiknya yang semacam itu, jelas tidak mungkin menganggap bahwa Jahm bersikap "minimalis" dalam beragama sebagaimana dituduhkan oleh lawan-lawannya. Jika Jahm adalah seorang minimalis yang bersikap "relativis" dan longgar dalam beragama, tentu amat sulit bagi kita untuk menjelaskan kenapa Jahm bergabung dengan gerakan "puritan" yang memiliki sikap dan pandangan keagamaan yang sangat "maksimal" itu.

Salah satu cara yang masuk akal untuk menjelaskan definisi iman yang tampak seolah-olah "minimalis" dari Jahm itu adalah dengan melihatnya dalam konteks kecenderungan gnostik dan mistik yang ada pada Jahm. Dalam konteks gnostisisme, pengetahuan atau gnosis (*ma'rifah*) adalah sumber segala kebajikan. Jika Jahm mendefinisikan iman sebagai "pengetahuan tentang Tuhan", maka pengetahuan di sini bukan pengetahuan sebagaimana dipahami oleh umumnya para teolog Islam pada zaman itu, yakni pengetahuan logis yang diperoleh melalui proses yang disebut dengan silogisme. Saya menduga apa yang disebut pengetahuan oleh Jahm lebih mendekati "gnosis" atau "pengetahuan yang hadir secara intuitif" (*al-'ilm al-hudûrî*) sebagaimana dipahami oleh para mistikus Islam yang datang

belakangan. Sudah tentu, dalam skema gagasan Jahm, tindakan bukan berarti tidak penting dalam agama. Hanya saja, tindakan hanyalah pantulan saja dari gnosis, dan karena itu bukanlah sesuatu yang bersifat primer. Fondasi iman, bagi Jahm, tetaplah pengetahuan dalam pengertian yang mendekati gnosis itu, sementara tindakan adalah aspek yang dengan sendirinya ikut. Sebagai seorang pengikut gerakan oposisi yang menganjurkan penguasa untuk kembali kepada Quran dan sunnah, serta menegakkan keadilan, jelas sama sekali tak masuk akal jika Jahm dianggap sebagai meremehkan aspek tindakan nyata dalam beragama.

"Kebencian" para polemikus Sunni terhadap Jahm, saya kira, lebih masuk akal jika diterangkan melalui penjelasan politik, ketimbang teologi, meskipun bukan berarti aspek teologi sama sekali tak memiliki peran di dalamnya. Salah satu doktrin ortodoks Sunni sebagaimana dengan baik dirumuskan oleh Ahmad ibn Hanbal adalah "pasifisme politis", yaitu sikap menahan diri untuk tidak mengangkat senjata untuk melawan penguasa yang secara *de facto* memegang kekuasaan, walaupun penguasa itu bertindak otoriter dan sewenang-wenang.[11] Sikap pasifis ini jelas menguntungkan penguasa Dinasti Umayyah saat itu. Posisi kaum ortodoks Sunni yang minimalis dan pasivis semacam ini jelas bertentangan dengan posisi Jahm ibn Shafwân yang cenderung maksimalis, menentang penguasa yang sewenang-wenang dengan jalan pemberontakan bersenjata, serta menganjurkan sistem politik yang lebih demokratis. Doktrin Sunni ortodoks sama sekali tak menyinggung soal prinsip "shûrâ" yang ditafsirkan sebagai pemilihan penguasa secara demokratis, bukan turun-temurun. Doktrin Sunni hanya berhenti pada prinsip tentang kewajiban mengangkat seorang penguasa yang idealnya, atau menurut beberapa kaum ortodoks Sunni lain bahkan wajib, berasal dari suku Quraish. Jahm mengatakan bahwa penguasa bukan saja harus dipilih secara demokratis, tetapi juga bisa berasal dari suku manapun, bukan hanya terbatas pada suku Quraish. Etika Islam yang egaliter di mata kaum non-Arab seperti Jahm sama sekali tak mengizinkan *favoritisme politik* yang dianut oleh sebagian besar teolog Sunni itu.

Tetapi ada aspek lain yang saya kira bisa menerangkan dengan baik kenapa kalangan ortodoks Sunni tampak "traumatis" berhadapan dengan sekte Jahmiyyah serta ide-ide Jahm ibn Shafwân

itu. Sejumlah laporan (yang cenderung tendensius) yang termuat dalam karya-karya polemis kaum ortodoks Sunni, terutama para sarjana hadis, mengisahkan beberapa tindakan Jahm yang dianggap meremehkan Quran dan sunnah, bahkan dengan cara yang amat vulgar. Al-Bukhârî (dalam *Khalq Af'âl al-'Ibâd*) dan Ibn Batthah (dalam *Al-Radd 'Alâ al-Jahmiyyah*) menyebutkan laporan bahwa Jahm pernah melemparkan Quran dari pangkuannya sambil berkata, "Apa ini?" (*Ayyu shai'in hâdhâ?*). Sekali lagi, laporan ini sulit diterima dengan mempertimbangkan alasan-alasan yang sudah saya kemukakan di atas. Bagaimana mungkin Jahm yang mendukung gerakan puritan untuk menerapkan secara konsisten Quran dan sunnah bisa bersikap "meremehkan" Quran semacam itu? Jika laporan ini kita andaikan benar sekalipun, kita tidak tahu konteks tindakan Jahm itu. Mengutip anekdot ini tanpa menjelaskan konteksnya yang lebih spesifik jelas tidak adil dan tak bisa dibenarkan dalam konteks penelitian ilmiah. Jahm memang dikenal dengan doktrinnya tentang watak kalam atau ujaran Tuhan. Menurut dia, Tuhan tidak berbicara, sebab tindakan berbicara adalah sifat yang khas pada manusia, dan karena itu tidak bisa dikenakan pada Tuhan, sesuai dengan prinsip negativisme yang ia anut. Quran, dengan demikian, adalah ciptaan Tuhan, bukan kalam atau ucapan Tuhan itu sendiri. Anekdot melempar Quran di atas boleh jadi sengaja "diciptakan" oleh lawan-lawannya untuk mendramatisir doktrin Jahm tentang Quran sebagai makhluk, bukan sebagai kalam Tuhan itu.

Tuduhan lain yang dialamatkan kepada Jahm adalah sikapnya yang dianggap kurang mempedulikan hadis. Sejumlah laporan menyebutkan bahwa dia sama sekali tak pernah meriwayatkan atau bergaul dengan para perawi hadis. Sejumlah penulis Sunni menuduh Jahm lebih mendahulukan akalnya sendiri ketimbang bersandar pada hadis. Ahmad ibn Hanbal bahkan lebih jauh lagi menuduh Jahm sebagai "mendustakan hadis-hadis utusan Tuhan" (sebagaimana ia katakan dalam *Al-Radd 'Alâ al-Zanâdiqah wa al-Jahmiyyah* [Qadi 2005:137]). Bagaimana kita menilai tuduhan semacam ini?

Tuduhan kaum ortodoks Sunni bahwa Jahm tidak mengabaikan sunnah atau hadis, saya kira, untuk sebagian besar benar. Tetapi sikap dan posisi Jahm yang kurang mempedulikan hadis itu harus diletakkan dalam konteks sosial dan iklim intelektual yang lebih luas

di mana dia hidup. Sebagaimana kita tahu, Jahm hidup pada penghujung abad pertama dan awal abad kedua Hijriyah. Dengan kata lain, dia hidup pada masa-masa yang sangat dini dalam pertumbuhan cabang-cabang pengetahuan Islam. Pada masa ia hidup, jelas kedudukan hadis sebagai fondasi epistemologis dalam sistem pengetahuan Islam belum mapan benar. Pada masa itu, proses kodifikasi hadis juga masih dalam tahap dini, belum menjadi gerakan yang intensif dan luas. Sebagaimana kita tahu, puncak gerakan sarjana hadis dalam mendokumentasikan hadis-hadis Nabi terjadi jauh setelah Jahm meninggal, yakni pada abad ketiga Hijriyah melalui seorang tokoh penting, yaitu Imâm Bukhârî (w. 870). Sarjana lain yang dianggap paling bertanggung-jawab dalam memantapkan kedudukan hadis sebagai sumber penting setelah Quran dalam teori hukum Islam adalah Imam Shafi'i (w. 820). Sekali lagi, kedua tokoh ini hidup jauh setelah Jahm meninggal.

Pada masa Jahm hidup, perdebatan masih berlangsung seru di kalangan umat Islam, dan gelanggang pemikiran masih belum mengkristal dalam rumusan doktrinal tertentu. Paradigma sarjana hadis belum tampil sebagai cara-pandang dominan pada saat itu. Baik kubu yang rasionalis dan tradisionalis yang sangat menekankan pada cara berpikir yang "*sunnah-centric*" masih bersaing dengan ketat untuk memperebutkan suatu dominasi diskursif. Joseph Schacht merekam dengan sangat baik persaingan ini dalam karyanya yang sudah klasik, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1967).

Sikap-sikap yang skeptis pada sunnah bukan gejala perkecualian, sebaliknya gejala yang bisa dijumpai dalam banyak kalangan pada abad pertama, kedua dan ketiga Hijriyah. Apalagi apa yang disebut dengan sunnah saat itu belum hadir sebagai "sosok" yang bisa dilihat dengan jelas, sebab kegiatan mengumpulkan hadis masih dalam proses. Tuduhan kepada Jahm sebagai mengabaikan sunnah Nabi, walaupun sebagian besar benar, jelas mengabaikan konteks semacam ini. Dengan kata lain, tuduhan ini berangkat dari cara pandang yang dibentuk oleh paradigma yang muncul pasca era kodifikasi sunnah yang kemudian diproyeksikan ke belakang. Dengan demikian tuduhan semacam ini cenderung anakronistik.

Di samping itu, "*mood*" atau suasana berpikir yang sangat dominan di kalangan kaum rasionalis Islam (*ahl al-ra'y*) pada saat itu, terutama kaum Mu'tazilah yang merupakan salah satu penerus

gagasan-gagasan sekte Jahmiyyah, memang cenderung agak skeptis pada sunnah. Ahmad Amîn (w. 1954), seorang penulis dan sejarawan Mesir, merekam dengan baik kecenderungan skeptis terhadap sunnah di kalangan kaum Mu'tazilah itu dalam karyanya yang sudah klasik, *Dluhâ al-Islâm* (Amîn 2004:87-88). Sebagaimana diulas oleh Amîn, kaum rasionalis itu memang cenderung lebih mempercayai akal ketimbang sunnah.[12] Sekali lagi, skeptisisme ini sebaiknya diletakkan dalam konteks sosial dan intelektual pada zaman itu. Kita harus mempertimbangkan pula keengganan generasi awal untuk "menyentuh" dan mendokumentasikan sunnah, sebab praktek itu dilarang oleh Nabi sebagaimana kita baca dalam hadis yang terkenal, dan larangan itu dipraktikkan dengan keras oleh khalifah kedua setelah Nabi, yaitu 'Umar ibn Khattâb. Seorang sarjana dari Mesir, Mahmûd Abû Rayyah, merekam keadaan ini dengan sangat baik dalam bukunya yang sudah klasik dan kontroversial, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah* (terbit pada 1957).

Karena kedudukan sunnah yang belum mantap ini, maka tidak heran jika metode "ta'wîl" atau penafsiran yang metaforis dan rasional menjadi salah satu pendekatan hermeneutis yang menarik bagi mereka. Pendekatan inilah yang selama berabad-abad setelah era Jahm ibn Shafwân menjadi sasaran kritik oleh sarjana hadis yang lebih mengikuti paradigma yang "sunna-centric". Metode ini, di mata kaum ortodoks Sunni, terutama kalangan sarjana hadis, merupakan ancaman yang serius bagi proyek intelektual yang sedang ingin mereka tegakkan. Sebagaimana oposisi politik yang ditempuh oleh Jahm mengancam kekuasaan wangsa Umayyah saat itu, pendekatan hermeneutis yang dipakai Jahm itu juga mengancam proyek epistemologis yang dikembangkan oleh sarjana hadis untuk menegakkan cara berpikir yang "sunnah-centric" sebagai satu-satunya paradigma yang sah dalam beragama. Dalam pandangan mereka, pendekatan ta'wîl bisa menjadi liar dan susah dikendalikan.

Menurut saya, inilah yang menjelaskan kenapa polemik yang dilancarkan oleh kalangan ortodoks Islam terhadap sekte Jahmiyah begitu keras sekali. Membaca berbagai literatur tentang sekte ini, saya memiliki kesan adanya "trauma" dan ketakutan yang mendalam terhadap sekte itu. Padahal sebagai arus pemikiran, gagasan-gagasan Jahm ibn Shafwân bisa dikatakan telah berhasil dikalahkan oleh kaum ortodoks. Tetapi polemik terhadap kelompok ini masih terus

berlanjut jauh setelah meninggalnya Jahm, bahkan hingga saat ini. Kalau kita baca beberapa buku yang ditulis oleh kalangan "salafi" kontemporer, saya mendapat kesan bahwa polemik yang sengit terhadap sekte Jahmiyyah dan umumnya terhadap kaum negativis masih berlanjut hingga saat ini, seolah-olah debat sengit mengenai sifat-sifat Tuhan yang pernah berlangsung pada masa Jahm itu baru terjadi kemarin sore. Contoh terbaik adalah buku karangan Yâsir Qâdî yang sudah saya singgung di atas. Ketakutan ini, saya kira, hanya bisa dijelaskan dari dua arah seperti sudah saya singgung di muka–penjelasan politik dan epistemologis. Secara politis, gagasan demokratis sekte Jahmiyyah sangat berbahaya bagi setiap bentuk otoritarianisme. Ini bisa menjelaskan mengapa sebagian besar buku-buku polemis terhadap Jahmiyyah dan kaum negativis pada umumnya sebagian besar ditulis oleh ulama-ulama salafi yang sangat dipengaruhi oleh doktrin Wahabi yang berkembang di Saudi Arabia.

Kedua, perspektif epsitemologis sekte ini yang cenderung pada ta'wîl dianggap oleh kalangan ortodoks bisa membahayakan bangunan doktrin yang mereka susun melalui cara pandang yang "sunnah-centric" dan cenderung literalistik itu. Begitu pula, pendekatan sekte ini yang cenderung rasional dan agak mengabaikan Quran dan sunnah itu jelas merupakan ancaman yang membahayakan bagi kubu yang oleh al-Qasimi disebut sebagai "*al-athariyyîn*" itu, maksudnya golongan yang mengikuti "*athar*" (=bekas atau jejak) – tentu yang dimaksud di sini adalah jejak Nabi.[1]

Selama ini, kalangan ortodoks berhasil menanamkan semacam psikologi ketakutan terhadap sekte ini, sehingga warisan intelektual yang cukup kaya yang pernah dikembangkan oleh sekte tersebut menjadi tertimbun sama sekali. Banyak pemikiran menarik yang terpendam dalam sejarah perkembangan sekte-sekte Islam klasik. Sayang sekali, gagasan-gagasan sekte itu terkubur karena sudah keburu dicap sebagai "*ahl al-ahwa'*", golongan yang mengikuti hawa nafsu, "*ahl al-bid'ah*", golongan yang mengikuti pikiran heretik (sesat) atau bidaah, dsb. Umat Islam saat ini layak menggali kembali pemikiran-pemikiran cemerlang yang terpendam di dalam timbunan sejarah klasik itu. Untuk sementara cap "sesat" atau "bidaah" itu sebaiknya dikesampingkan dahulu, sebab akan menghalangi kita untuk belajar secara positif dan produktif dari masa lampau.

* * *

Kembali kepada debat klasik mengenai sifat-sifat Tuhan itu, saya sudah memperlihatkan bahwa tak ada perbedaan mendasar antara dua kubu: kubu positivis dan negativis. Perseteruan antara dua kubu ini sebetulnya lebih disebabkan oleh alasan-alasan yang kompleks ketimbang sekedar masalah sifat Tuhan itu sendiri. Dua pandangan ini, pada akhirnya, mewakili dua pedekatan yang berbeda terhadap modus beragama. Baik pandangan kaum positivis dan negativis dalam debat teologi klasik ini menarik bagi saya. Pandangan kaum positivis menarik karena melihat Tuhan bukan semata-mata sebagai konsep filosofis yang kering dan tidak memiliki "daging dan darah" sama sekali. Seorang yang beriman tidak cukup hanya bertuhan secara filosofis–Tuhan transendental yang hanya mengawang-awang di alam ide tanpa bisa "disentuh" atau "menyentuh" hati orang-orang yang beriman. Dengan kata lain, seorang yang beriman membutuhkan Tuhan yang "akrab"—Tuhan dengan siapa manusia bisa saling "bertukar tangkap", meminjam frasa yang sangat indah dari puisi Amir Hamzah itu.

Tetapi, Tuhan yang "akrab" dan dibungkus dalam idiom-idiom yang dekat dengan pengalaman manusia di bumi itu–Tuhan yang memiliki wajah, mata, dan tangan sebagaimana dikisahkan dalam Quran—bisa mengandung jebakannya sendiri. Tuhan yang dipositifkan dalam suatu penggambaran yang "visual" itu bisa dianggap sebagai gambaran satu-satunya yang sah tentang Tuhan. Perspektif positivistik tentang Tuhan bisa berujung pada "pembekuan" konsep dan penggambaran Tuhan dalam formula tertentu, dan menutup kemungkinan yang lain. Hal ini makin parah lagi jika disertai dengan perspektif epistemologis yang "sunnah-centric" sebagaimana diperlihatkan oleh kalangan ortodoks Sunni, terutama sekali kubu sarjana hadis. Kubu ini, misalnya, berpandangan bahwa hanya nama-nama dan sifat-sifat Tuhan sebagaimana disebutkan dalam Kitab Suci saja yang boleh dipakai oleh manusia untuk "menunjuk" Tuhan. Kita melihat di sini semangat "*enclosure*", menutup dan membatasi. Watak semacam ini perlu diimbangi oleh perspektif kaum negativis yang lebih memakai pendekatan metaforis dan rasional dalam memahami Tuhan. Semangat pada kubu negativis ini lebih cenderung menciptakan

keterbukaan dan menerima kemungkinan yang lain.

Dua modus itu, menurut saya, sah belaka, dan sudah berkembang sejak masa klasik dalam sejarah pemikiran Islam. Diskursus Islam saat ini lebih banyak dibentuk oleh paradigma kaum positivis. Melalui proyek kodifikasi hadis yang massif, kubu ini berhasil memaksa sejumlah diskursus lain untuk mengikuti cara berpikir yang "sunnah-centric". Adagium yang terkenal dari Im m Shâfi'î bisa mewakili semangat ini: jika sebuah hadis sudah terbukti valid dan sahih, maka ia menjadi mazhab saya (*idhâ sahha al-hadîth fa huwa madhhabî*). Pendapat ini dengan tegas menganggap bahwa hadis yang valid dari segi mata rantai transmisi akan langsung menjadi standar normatif yang mengikat. Pandangan ini ditegaskan kembali melalui sebuah aksioma yang dikenal luas dalam kajian hukum Islam: jika ada sebuah teks dari agama, maka penalaran berhenti (*la ijtihâda fi mahall al-nas*). Pelan-pelan, perspektif yang "sunnah-centric" menjadi standar normatif yang "memaksakan" dirinya untuk diikuti dalam semua diskursus Islam. Peran akal sebagai standar normatif yang relatif independen sebagaimana dicontohkan oleh Jahm ibn Shafwân merosot sama sekali.

Menurut saya, keliru sama sekali jika pudarnya filsafat di dunia Islam yang terjadi setelah dikritik oleh al-Ghazâlî (w. 1111) dianggap sebagai biang kemunduran ilmu-ilmu rasional. Menurut saya, alasan yang jauh lebih masuk akal adalah dominasi sistem berpikir yang "sunnah-centric" yang dikembangkan oleh sarjana hadis yang kemudian pelan-pelan menguasai hampir semua bidang pengetahuan Islam. Keberhasilan kaum positivis Islam untuk memantapkan sistem berpikir yang berpusat pada teks-teks agama seraya menomorduakan atau bahkan mengabaikan sama sekali penalaran rasional boleh jadi merupakan faktor yang pantas ditunjuk sebagai salah satu sebab kemunduran itu. Hasil dari seluruh kecenderungan yang "positivistik" itu sudah bisa kita lihat saat ini dalam praktek keagamaan yang populer di masyarakat Islam. Dengan teknologi cetak yang membuat literatur hadis makin tersedia dengan melimnpah untuk publik Islam modern saat ini, dan dikombinasikan dengan dominasi "positivisme" di kalangan mereka, kita dengan mudah menjumpai sikap-sikap berikut ini: jika makna literal hadis atau sunnah tertentu menunjukkan pengertian A, maka dengan sendirinya pengertian itu dianggap sebagai sesuatu yang normatif

dan mengikat. Hadis dan sunnah secara otonom dianggap bisa membentuk semacam normativitas lepas dari penalaran atau pertimbangan kontekstual. Tanpa kita sadari, posisi kaum positivis dalam debat klasik mengenai sifat Tuhan ternyata telah membentuk dan mempengaruhi secara mendalam "kesadaran" masyarakat Islam saat ini serta cara mereka memahami agama. Posisi *ta'thîl* atau pengosongan, dalam pengertian meletakkan teks-teks agama bukan sebagai kebenaran pada dirinya sendiri, tetapi sebagai kode yang secara metaforis bisa menunjuk hal-hal lain di seberangnya, sudah dijauhi sama sekali.

Dalam situasi semacam ini, "menantang" otoritas sunnah dan hadis dengan penalaran rasional sebagaimana pernah dicontohkan oleh sejumlah sahabat dan dikembangkan oleh generasi setelah itu, menjadi tak masuk akal atau sulit dibayangkan oleh publik Islam yang dibentuk oleh cara pandang yang "sunnah-centric" itu. Peristiwa yang pernah terjadi pada saat-saat menjelang wafatnya Nabi sudah dilupakan oleh masyarakat Islam saat ini. Sebagaimana disebut oleh banyak sumber historis Islam sendiri, menjelang wafat, Nabi pernah meminta sebuah kertas dan pena untuk menuliskan sesuatu, mungkin sebuah wasiat. Umar adalah sahabat yang mencegah untuk memenuhi permintaan Nabi itu, hingga akhirnya terjadi perdebatan di samping Nabi yang saat itu sedang menderita sakit keras. Karena kesal, Nabi mengusir para sahabat yang berdebat itu. Saat itu, Umar melontarkan sebuah statemen yang menarik: *Nabi sedang sakit keras, sementara umat Islam sudah memiliki Kitab Suci yang lengkap, sehingga "wasiat" tambahan dari Nabi sama sekali tak dibutuhkan*.

Pada momen itu, jelas tampak sekali bahwa Umar seperti "menolak" perintah atau permintaan Nabi dengan alasan yang ia anggap masuk akal. Saat itu Umar memakai sebuah "norma" lain di samping otoritas Nabi. Sikap-sikap semacam ini juga ditunjukkan oleh istri Nabi, yaitu 'Â'ishah yang menolak sejumlah riwayat hadis yang ia anggap tidak masuk akal dan bertentangan dengan Quran. Salah satu kisah yang populer adalah riwayat dari Abû Hurairah di mana dikisahkan bahwa Nabi bersabda, "Sesungguhnya seseorang yang meninggal akan disiksa karena tangisan keluarga yang menangisi kematiannya". 'Â'ishah dengan tegas menolak hadis itu karena ia anggap bertentangan dengan etika Quran yang meng-

ajarkan tanggung-jawab personal (baca, misalnya, QS 35:18). Ajaran bahwa seseorang menanggung dosa orang lain seperti ditunjukkan dalam hadis riwayat Abû Hurairah itu jelas tidak sesuai dengan etika Quran tersebut, karena itu 'Aishah menolak dengan tegas kemungkinan bahwa Nabi pernah mengatakan hadis itu.

Contoh-contoh ini dengan baik sekali memperlihatkan bahwa pada generasi perdana Islam kita jumpai teladan tentang penalaran sebagai norma yang tidak semata-mata berkedudukan sekunder, seperti sekarang ini berlaku luas, tetapi juga bisa menjadi semacam "meta-norma" yang menilai sebuah sunnah atau hadis. Dua teladan dari Umar dan 'Â'ishah itu menunjukkan bahwa paradigma yang "non sunnah-centric" pernah dipraktekkan oleh generasi sahabat. Teladan ini kurang dielaborasi lebih jauh sebagai landasan untuk merumuskan modus keberagamaan alternatif di luar paradigma yang dikembangkan oleh kaum positivis Islam selama ini. Keberanian tokoh-tokoh semacam Jahm ibn Shafwân untuk menalar secara independen berhadapan dengan teks-teks agama saya kira merupakan teladan lain yang layak diungkap kembali. Label "sesat" yang telah diterakan kepada figur seperti Jahm layak dianalisis secara kritis sebagai semacam strategi dominasi yang sengaja dilakukan oleh kalangan positivis-ortodoks untuk membungkan suara-suara "lain" dalam spektrum pedebatan yang kaya saat itu.

Dalam kesadaran sosial umat Islam yang dibentuk oleh cara berpikir yang "sunnah-centric", gagasan tentang "generasi saleh yang pertama" atau kaum "salaf" menempati kedudukan sentral. Dalam paradigma yang "sunnah-centric" ini, teladan generasi awal Islam, yakni sahabat dan tabi'in, dianggap sebagai sesuatu yang membentuk sebuah norma. Dengan cerdik sekali, kaum positivis Islam membatasi definisi "generasi awal" itu pada mereka yang secara teologis memiliki pandangan yang sama dengan gagasan yang mereka kembangkan belakangan. Tokoh-tokoh seperti Jahm, walaupun bisa dianggap masuk dalam kategori generasi awal yang saleh, tetapi tidak masuk dalam definisi itu, sebab memiliki pandangan yang berbeda. Dengan kata lain, apa yang disebut sebagai generasi "salaf" yang dianggap membentuk norma itu diseleksi begitu rupa sehingga sesuai benar dengan pandangan kaum positivis-ortodoks belakangan. Di sini, kita melihat bagaimana sejarah dan memori masa lampau diseleksi begitu rupa untuk mendukung terbentuknya suatu struktur

ortodoksi dalam agama (Jan Assmann 2006). Dengan demikian, kita bisa melihat bahwa apa yang disebut sebagai "generasi salaf" bukanlah konsep yang netral; sebaliknya, ia sangat sarat oleh "bagasi ideologis" yang berat sekali. Istilah itu adalah bagian dari strategi simbolik yang lebih luas untuk memenangkan pertarungan dalam debat antara kubu hadis yang positivis dan kubu rasional yang negativis.

Selama beban ideologis ini tetap terus dipertahankan, maka kesempatan kita untuk belajar secara produktif dari "generasi salaf yang lain" itu sudah pasti akan terhalang sama sekali. Tidak mudah menetralisir beban ini, sebab ia telah menjadi semacam "bawah sadar sosial" masyarakat Islam. Beban ini telah menghalangi umat Islam saat ini untuk melihat "salaf" yang lain dan berbeda di masa lampau. Debat dalam Islam bisa diperkaya kembali jika beban ini pelan-pelan bisa dihilangkan dan masa lalu dibuka tanpa suatu "seleksi" yang berpihak secara berlebihan pada posisi idelogis tertentu. Saya tidak mengatakan bahwa seleksi semacam itu bisa dihindarkan sama sekali dalam melihat masa lampau. Tetapi dengan kritik "ideologi" secara terus-menerus, beban masa lampau yang terlalu ketat diseleksi itu bisa pelan-pelan diringankan.[]

Boston, 10 Februari 2009

Bibliografi

Encyclopedia of Islam.

Abu Rayyah, Mahmûd. *Adwâ' 'Alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.

Amîn, Ahmad. *Duha al-Islâm*. Beirut, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Al-Ash'arî, Abu al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl. *Maqâlât al-Islamiyyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn*. Ed. Muhammad Muhy al-Dîn 'Abd al-Hamîd. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1990.

Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Tr. Rodney Livingstone. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.

Ibn al-Nadîm, Muhammad ibn Abî Ya'qûb Ishâq. *Al-Fahrasat*. Beirut, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

Harrâs, Muhammad Khalîl. *Sharh al-'Aqîdah al-Wâsitiyyah*. Dâr al-Hijrah, tt.

Al-Muqaddasî, Muwaffaq al-Dîn ibn Qudâmah. *Dhamm al-Ta'wîl*. Sharjah: Dâr al-Fath, 1994.

Al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn. *Târîkh al-Jahmiyyah wa al-Mu'azilah*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1979.

Qadî, Yâsir. *Maqâlât al-Jahm ibn Shafwân wa fi al-Firaq al-Islâmiyyah*. Ryadh: Dar Adwâ' al-Salaf, 2005.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Al-Shahrastânî, Muhammad ibn 'Abd al-Karîm. *Al-Milal wa al-Nihal*. Ed. Muhammad Fath Allâh Badrân. Matbayat al-Azhar, tt.

Van Ess, Josef. *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Guthner S.A. 1984.

Zamarlî, Fawwîz Ahmad. *'Aqâ'id A'immat al-Salaf*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995.

Catatan:

1 Seluruh penanggalan dalam tulisan ini memakai kalender Masehi. Inisial "w" yang ada di antara dua kurung adalah singkatan dari kata *wafat*. Transliterasi dalam tulisan ini mengikuti sistem yang dipakai oleh *Encyclopedia of Islam*. Istilah positivisme dan negativisme di sini dipakai dalam konteks diskursus teologi, dan tak ada kaitan sama sekali dengan istilah positivisme dalam sejarah filsafat modern yang berkembang di Barat.

2 Sebagaimana bisa kita baca sendiri, ayat di atas mengandung dua statemen yang ambigu. Penggalan pertama ayat itu menegaskan aspek negativitas, bahwa tak ada yang sama dengan Tuhan. Tetapi penggalan kedua menegaskan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat seperti mendengar dan melihat – sifat yang bisa mengarah kepada antropomorfisme. Dengan kata lain, ayat yang menjadi landasan argumen kaum negativis ini bukanlah ayat yang secara mutlak mendukung apa yang mereka ingin kemukakan. Sekurang-kurangnya, ayat itu mengandung dua elemen yang saling "kontradiktoris" antara satu dengan yang lain. Kita boleh curiga, jangan-jangan elemen-elemen yang saling bertentangan semacam ini sebetulnya menunjukkan bahwa konsep ketuhanan sebagaimana dikehendaki oleh Quran sebaiknya mempertahankan ketegangan antara aspek negativitas dan positivitas. Apakah benar demikian?

3 Ibn Taymiyah sendiri selama ini dikenal sebagai salah satu perumus dan pembela akidah para sarjana hadis yang sering disebut sebagai "akidah orang-orang terdahulu" ('*aqîdah al-salaf*) yang dengan keras dan konsisten sekali menerapkan pandangan dan prinsip positivisme dalam hal sifat Tuhan.

4 Contoh lain adalah berikut ini: seseorang bisa disebut sebagai seorang Sunni jika mengetahui dan meyakini bahwa dunia adalah baru ('*âdith*), maksudnya diciptakan dan memiliki permulaan dari segi waktu. Sebagaimana kita tahu, konsep tentang kebaruan dunia atau alam adalah konsep filsafat yang

dipengaruhi oleh pemikiran Yunani, terutama Aristoteles. Membawa konsep ini ke dalam wilayah doktrin dan bahkan menjadikannya sebagai fondasi kesunnian, jelas sesuatu yang tak pernah ada pada zaman Nabi dan generasi sahabat. Bahkan kalau kita telaah seluruh ayat dalam Quran, tidak akan kita jumpai kata "'âdith". Memang di Quran kita jumpai kata-kata yang berasal dari akar –'d-th, seperti *tu'addithu* (QS 99:4), *'addith* (QS 93:11), *u'ditha* (QS 18:70), *yu'dithu* (QS 20:113), *mu'dath* (QS 21:2; 26:5), *'adîth* (QS 4:140; 6:68), *a'âdîh* (QS 12:6; 12:21; 12:111), tetapi seluruhnya bukan konsep filsafat yang berkaitan dengan ide kebaruan alam (*'udûth al-'âlam*) sebagaimana diwakili oleh kata' *âdith*. Karena itulah, rumusan doktrin kesunnian ala al-Baghdadi ini kemudian dikritik dengan keras oleh Ibn Rushd dalam karyanya yang terkenal *Al-Kashf 'An Manâhij al-Adillah fî 'Aqâ'id al-Millah* (diedit oleh Mu'ammad 'Âbid al-Jâbirî, 2001).

[5] Samarkand dan Tirmiz adalah dua kota penting yang masuk dalam kawasan yang dalam tradisi geografi Arab klasik disebut sebagai "*Bilâd Mâ Warâ'a al-Nahrain*", negeri-negeri di seberang dua sungai besar, yaitu Sungai Jaihun (Amu Darya [dalam bahasa Persia, *darya* berarti "sungai"]) dan Sungai Saihun (Syr Darya). Tidak jelas kenapa dua sungai itu oleh para geografer Arab disebut demikian. Konon, dua nama itu diambil dari nama sungai di surga. Orang-orang Eropa menyebut kawasan itu Transoxiana atau Transoxania yang merupakan terjemahan langsung dari kata "*Mâ Warâ'a al-Nahr*", kawasan di balik sungai. Sekarang, kawasan itu lazim disebut sebagai Asia Tengah dan meliputi negeri-negeri seperti Turkmenistan, Uzbekistan, Kazakhstan dan Tajikistan. Dua kawasan ini, yakni Samarkand dan Tirmiz, sebagaimana kita tahu, melahirkan sarjana-sarjana besar dalam sejarah Islam sebagaimana bisa kita tengarai melalui nisbah sejumlah ulama, seperti al-Tirmizi atau al-Samarqandi.

[6] *Mawlâ* biasanya adalah seorang budak yang dimerdekakan oleh majikannya dan kemudian berafiliasi secara otomatis dengan suku si majikan. Tetapi, seorang mawlâ tidak serta-merta harus berarti seorang budak. Seorang non-Arab bisa saja secara sukarela "mendaftar" menjadi anggota dalam sebuah kabilah dan berafiasi kepadanya. Keturunan orang yang bersangkutan otomatis pula akan berafiliasi dengan suku tersebut. Dalam tradisi masyarakat Arab, afiliasi dengan sebuah suku mempunyai fungsi yang kurang lebih setara dengan "paspor" dalam konteks masyarakat modern. Seseorang yang tak memiliki afiliasi dengan suku manapun berarti tidak memiliki kedudukan sosial yang terhormat. Karena tradisi kesukuan hanya kita jumpai dalam bentuk yang mapan dalam masyarakat Arab, dan karena suku-suku Arab memiliki status sosial yang tinggi dalam hirarki sosial pada zaman Islam klasik, maka orang-orang non-Arab biasanya terdorong untuk menggabungkan diri dengan suku Arab tertentu dan berafiliasi dengannya. Inilah yang terjadi dengan tokoh kita ini, yakni Jahm ibn 'afwân.

[7] Sebagian kalangan ada yang meragukan bahwa buku ini dikarang oleh A'mad ibn 'anbal.

[8] Dinasti Umayyah didirikan oleh seorang sahabat bernama Mu'âwiyah ibn AbîSufyân (w. 680). Dinasti ini berpusat di Syam (atau Syria sekarang ini) dan berkuasa antara 661-750 M.

[9] Al-Shahrastani menyebut versi yang agak sedikit lain, yaitu Sâlim ibn A'waz, bukan Salm ibn A'waz (Al-Shahrastasni 135).

[10] Dalam formula yang kita kenal selama ini, iman oleh kaum ortodoks Sunni didefinisikan sebagai "*ta'dîq bi al-janân, wa iqrâr bi al-lisân, wa 'amal bi al-arkân*".

[11] Dalam kalimat Ibn Hanbal: *wa an la nakhruja 'alâ al-umarâ'i bi al-saifi wa in jârû* (dan kami tidak akan menentang penguasa dengan pedang, walaupun mereka sewenang-wenang [Zamarli 1995:39]).

[12] Contoh yang menarik dari skeptisisme pada sunnah ini bisa kita jumpai dalam figur Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Na'âm (w. 840), salah satu pemikir besar dari kalangan Mu'tazilah. Salah satu laporan menyebutkan bahwa dia menolak dengan sinis hadis yang memuji-muji kucing, sementara ada hadis lain yang kurang "bersahabat" dengan anjing. Menurut dia, hadis-hadis semacam ini tak masuk akal, karena alasan yang sangat sederhana. Manfaat kucing, menurutnya, sangatlah sedikit; sebaliknya, justru lebih banyak menimbulkan kerugian. Kucing, misalnya, gemar menerkam burung dan anak-anak burung yang menjadi mainan anak-anak. Selain itu, makanan kucing juga cenderung kotor, karena gemar memangsa tikus, ular, dan bangkai. Sementara itu manfaat anjing jauh lebih banyak, antara lain sebagai hewan untuk berburu. Makanan anjing juga jauh lebih bersih ketimbang kucing. Jika demikian halnya, bagaimana mungkin bekas air yang diminum (*su'r*) kucing dianggap suci, sementara air yang dijilat oleh anjing menjadi najis, sebagaimana dikatakan dalam sebuah hadis? Dengan alasan ini, al-Na'âm dengan tegas menolak hadis kucing dan anjing itu. Maksudnya, dia tak percaya bahwa Nabi pernah mengucapkan hadis yang tak masuk akal semacam itu (Amîn 2004:87).

[13] "Athar" biasanya dipakasi sebagai istilah lain untuk sunnah atau hadis.

EPILOG

DJOHAN EFFENDI – MODEST *MENSCH*, VIRTUOUS INTELLECTUAL

• *Greg Barton*

MOST READERS OF THIS VOLUME ARE LIKELY ALREADY FAMILIAR WITH THE life and work of Djohan. For those that do not know him personally or have not had an opportunity to become acquainted with his writing this volume provides a very valuable service. In fact and provides a re-valuable service to all of us because Djohan although one of the most significant Indonesian Islam intellectuals of his generation is also one of the least well known. Djohan is a deeply enigmatic figure. His deeply humble and unassuming persona and his diminutive appearance belie the fact that Djohan is highly regarded both amongst Indonesia's political elite and throughout civil society.

This volume clearly demonstrates the breadth and depth of respect and affection felt by many in Indonesia and beyond for Djohan. At the same time, however, Djohan is not as well-known as he ought to be in part because he is that most curious kind of public intellectual: although broadly influential and consistently active over many decades he is a low profile, low key, person. To describe him as being deeply introverted or very shy would be unfair for he happily mixes across many strands of society, particularly amongst younger people, and reaches out to make contact with those who can help. He is however, undoubtedly somebody who could be described as the strong silent kind. He is forever reading and

listening but seldom speaks. Even on a one-to-one basis, as many of his friends testify in this volume, he has to be drawn out on issue before one can discover his opinion. It is up to his friends to take the initiative to draw him out, as he is unlikely to verbalize his thoughts without direct invitation. Moreover, he is absolutely not a public speaker. He is clearly much more comfortable speaking one-to-one than he is addressing a broad audience.

And yet, speeches written by Djohan have been heard by 10s of millions of people at a time as they are broadcast over the national television and radio networks. As one of President Soeharto's two main speechwriters during the 1980s and early 1990s Djohan wrote hundreds of speeches for the President. Some of these were never delivered because the President disagreed with their content. This was Djohan's deliberate intent, preferring to write honestly and to follow his conscience he chose to speak consistently rather than constantly self-censor. Although his meek demeanor gives little indication of great courage or boldness he was nevertheless more than willing to put on paper thoughts that might edify and inform the President even as they were meeting with his disapproval. Djohan was used heavily by Soeharto because of his remarkable skill in crafting words for public speaking, despite his own reluctance to speak publicly. One can imagine that the President was also attracted to his intellectual honesty, recognizing that the sentences and ideas that he crafted for him were of great substance and quality. Despite regularly penning speeches which he knew the President would disagree with and not deliver Djohan enjoyed considerable success in putting words into the President's mouth that Soeharto himself would never have thought of uttering. In this way Djohan not only gave clarity to the 'thoughts' of the famously taciturn president but also effectively shaped the policy position of his government. There are a number of examples given in this volume of how Djohan's words locked in a particular policy approach that the administration was later bound to follow. This is particularly evident in matters having to do with religion in public life and tolerance and respect between communities.

If this were Djohan's only contribution as a public intellectual he would still rank as one of the more influential and significant writers of his period. After all, very few could discern what Soeharto was

thinking on a given issue much less get him the words to express his thoughts. Djohan was in a remarkable position to shape government policy through the middle period of the Soeharto regime, a time when public dissent, particularly in religious matters, was subject to careful scrutiny, and civil society did not enjoy the freedom to publicly debate sensitive matters relating to the faith, ethnicity and communal identity in the way that it now does. This, however, was but one part of Djohan's life as a public intellectual. Another very significant part of his life lay in the significant contribution he made in the lives of others, generally young people and generally on a one-to-one basis. Critics, might portray this in terms that see Djohan cast as a kind of Forrest Gump figure — ever present at critical moments in the life of the nation but a more accidental presence of the key player. This would be selling him short. Despite his unassuming nature Djohan very much knew what he was doing, as is evidenced amply by his consistent ability to put words, often very pointed words, in the mouth of the president. But this is not where it stops, for although his presence is generally very low key, Djohan played a quietly catalytic role in inspiring encouraging and directing young minds. Moreover, he did this not just within the one community but across a diverse range of social groups. As a progressive Islamic intellectual he naturally helped shape the several generations of progressive thinkers that followed him, but he also played a key role in the fostering and development of inter-faith dialogue in Indonesia. A quick scan of the table of contents of this volume reveals the extent of his influence.

A common theme running through all of the contributions to this volume is the sense of affection and respect felt towards Djohan combined with an awareness that none of us know him completely and absolutely. Whilst many of the papers explore themes of deep interest to Djohan a small group of papers engage directly with recollections and reflections on knowing him and his thought. Perhaps the most valuable of these is the one penned by Djohan himself describing his journey from an earnest and naturally conservative young man through to becoming an original and earnest progressive thinker consistently promoting pluralism and tolerance. I can't claim to know Djohan as well as many of the contributors to this volume but I share with them a sense of privilege in having to

come to know him somewhat well and to have been drawn, however incompletely, into his world into his and thought. This paper will seek to understand Djohan as a public intellectual and Islamic thinker and as a civil-sphere actor. It does not and cannot aspire to being a comprehensive study but hopefully succeeds in introducing a couple of perspective points that will be productive and useful for those seeking to understand show. The aim of the paper is to try and understand Djohan's contribution to the development of progressive Islamic thought in Indonesia. This is an important topic, perhaps more important than many people in Indonesia realize. Within Indonesia the presence of a significant element of progressive Islamic intellectuals is more or less taken from granted. Those who have studied or lived and worked in the Arab world will be aware that this is a very different state of affairs than that found in most Arab societies. For not only is Indonesia the world's largest Muslim country it is also, arguably, amongst the most advanced when it comes to new Islamic thought and to exploring the role of religion in modern, plural society.

There are many things that could be said about Djohan, more than any one of us knows and is able to articulate, and more than the sum of all the chapters in this book. So to attempt any sort of comprehensive portrait of Djohan is to attempt an impossible task. I will confine my rough sketch, instead, to seven key points. These seven points strike me as being at the core of his character and as defining features of his professional life, but they are certainly not the whole story.

The first thing to say about Djohan is that he is driven by a deep spirituality and Islamic piety. This point might appear at first to be an unnecessary platitude. It is after all, the sort of thing spoken politely and in public about many people particularly those whose vocation disassociated with their religious identity. And perhaps for most people such statements are, more or less, true. The influence of spirituality and the desire for piety can be found in the lives of most decent religious people. But this is not what is meant here. Djohan is one of those rare individuals in whom a deep spirituality is self evidently and consistently present. For many people spirituality is but one of many elements driving the personality and influencing their choices. And even then, it is seldom consistently to the fore,

but rather ebbs and flows as if struggling with other forces and other impulses. With Djohan, however, there is a sense that he is constantly and overwhelmingly driven by a deep spirituality. The fact that Djohan is generally quiet to the point of appearing shy, and even when he does speak he seldom thrusts himself forward or in any way dominates a conversation, it is not in itself the main thing which speaks about his spirituality. Rather, one of the strongest indicators of his inner life is the fact that despite his apparent shyness and seeming absent-mindedness he is one of the most morally courageous and bold public intellectuals of his generation. It is because he operates on the basis of deep and unwavering convictions and is prepared to be guided by them regardless of the consequences, rather than any quirk in of personality or personal style, that he can be said to be deeply spiritual. There are a number of other related aspects of Djohan's character that speak to this deep spirituality and confirm its presence, and these aspects shall be enumerated individually.

But before going into these details it is important to speak about the nature of Djohan's Islamic piety. There are, no doubt, many people who evidence a deep spirituality without conforming to, or aligning themselves with a particular form of organized religion. But this is not the case with Djohan. It is important to explain, that despite what many of his critics would claim, his progressive and an open-minded religious faith and spirituality is derived from and directed by orthodox Islamic belief and practice. Because of his boldness and his deep commitment to dialogue and to reaching out across communal lines it is often said of Djohan, or at least implied, that he is a 'liberal' Muslim who is only loosely anchored to the historical traditions and doctrines of his faith. To give but one example, some have alleged that he is quietly following Ahmadiyah rather than orthodox Islamic practice. They seem to arrive at this position based, in part, upon his long scholarly interest in Ahmadiyah and in his preparedness to speak up for the welfare of the minority of Ahmadiyah community in Indonesia, together with his related criticism of the hardline Orthodox figures who find value in leading attacks upon Ahmadiyah. Yet, when one studies his writing, observes his life and comes to know him it is clear that Djohan's tolerance and open-mindedness has not come at the expense of conventional orthodox belief. In fact, he would argue, that they are sustained by

the core teachings of Islam.

There are important aspects to Djohan's writing and fault that cannot be understood without appreciating his personal faith position. The fact that he starts for the position of a committed Muslim is key to understanding the tension and spiritual energy that runs through his work. This is illustrated by his commitment to editing and publishing personal diary of his late close friend Ahmad Wahib. Published as *Pergolakan Pemikiran Islam* in 1981, seven years after Ahmad Wahib was tragically struck down on the road as he left the office of the news weekly Tempo, this book was a labour of love by Djohan for both his friend Ahmad Wahib and for the ideas that Wahib captured in his diary. The published diary is a deeply moving book in which one encounters a young man wrestling with deep doubts and dark thoughts but never abandoning his faith. It is precisely because Wahib had a deep Islamic faith, and believed strongly in the historical teachings of Islam, that his honestly expressed thoughts as he seeks to reconcile his faith with the challenges that swirl around him is such a moving and significant work. It is impossible not to see this book as also reflecting Djohan's own journey. For it was not just a respect for his late friend and that led him to undertake the arduous task of turning scattered notes and journal entries into a coherent published text, but it was also respect for the ideas and the honest wrestling with doubt whilst not letting go of faith.

This dynamic represents a second important element of Djohan's character and thought: that deep intellectual honesty and a passion for ideas. This is a central theme captured in the diary of a Wahib. The same theme runs through Djohan's own writing, though, understandably, seldom with the directness of Wahib's journal entries. Nevertheless, as with Wahib's journaling, a central theme running through Djohan's writing is of the importance of distinguishing the unchanging principles and core ideas of Islam from human tradition and evolving practice which is inevitably shaped by place and time and frequently misunderstood as being immutable. Just as Wahib concludes that the mistakes and errors made by individual believers should not be seen as fatal flaws in the teachings of Islam so to Djohan frequently criticizes the beliefs and practices, including the prejudices, of individual Muslims and their

communities without seeing this in any way as been condemnation of Islam itself. This realization liberated Wahib and so too its sets Djohan free to question and critique confident that Islam is bigger than the container is placed in by individual interpretation and convention.

Djohan's passion for ideas is one of the several characteristics that mark him out as a true intellectual. Whilst there are many people who are reasonably well read and who are capable of writing clearly there are relatively few intellectuals of the caliber of Djohan. Even amongst those who actively engaged in public debate and champion various causes, including many Islamic writers and leaders, there are not many who will be as excited by ideas as Djohan. Many deal with ideas because their work requires them to, but for intellectuals like Djohan ideas represent food, they are a source of energy, the basis of inspiration and the subject of passion. Caring little for fancy clothing or creature comforts Djohan comes alive in the presence of books. He takes evident pleasure in scanning bookshelves and looking for new titles it always welcomes a chance to read new works. In another country such characteristics may not be so remarkable. In South Asia, for example, there is a long established library culture and books are found in abundance in private homes, in offices and in endless bookstores. But in Southeast Asia libraries are much more rare. In Indonesia there is not yet a culture of reading that is comparable to that found in India. In India large personal libraries are commonplace amongst the educated but in Indonesia even amongst university graduates large personal libraries are the exception rather than the rule. There are many people, like Djohan, who love ideas and the books they come in, and are always reading but such people belong to a small elite of genuine intellectuals.

Djohan's love of books and reading point to his inner world. This inner world reveals itself not so much in conversation as in his writing. Although not as prolific as many of his peers, and certainly not as concerned about being published, Djohan is nevertheless consistently productive. To read his work is to be struck by the richness of his thought, a richness that is not always so striking in casual conversation. As has been noted above, it is deeply ironic that Djohan established such a reputation for himself as a writer of

speeches excellence when he himself appears uncomfortable in speaking. This conundrum is partly resolved when Djohan's passion for ideas is understood. Just as there is no substitute in filmmaking for the power of storytelling, so that no amount of technical expertise or clever dialogue can produce greatness in the absence of a strong narrative, so too in writing it is the quality of ideas that separate the great writer from the merely good.

A further defining hallmark of Djohan's work is that he is not merely passionate about ideas as a consumer but he is also a producer of original insights, observations and ideas. As an intellectual who is genuinely independently minded and has consistently and deeply true to his convictions Djohan is driven by ideas and is true to his own ideas. From his earliest days as a student in Yogyakarta Djohan has been a genuinely independent thinker. Even today on intervention campuses the number of genuine independent thinkers is small but when Djohan first began to study in the early 1960s culture of rote-learning in respect of those in authority was even more factor of the environment than it is today. Consequently, it is all the more remarkable that Djohan became the sort of independent and original thinker that he is from an early age. There was nothing about his personal background, or his place of origin on the island of Borneo, that would explain the confidence and self-reliance that Djohan can display from early from the beginning of his studies. Some of this is captured in Ahmad Wahib's Journal. From this and other contemporaries sources we get a picture of Djohan and Wahib taking on the world and quietly thinking everything through for themselves. It is no doubt a matter of great consequence that Djohan's qualities were recognized early on by Mukti Ali and that he chose to mentor Djohan and taking under his wing. But as important as this mentorship was it was likely less a cause of Djohan's independent thinking than product of it. It was this independent mindedness that led Djohan and Wahib to question everything around them including the colleagues and superiors within HMI.

A fourth defining element in Djohan's character and work is his capacity for sharp analysis and articulate expression as a writer. It was this vital characteristic along with the others already described inclined people like Mukti Ali to employ Djohan as a writer. It was from this start that he came to the attention of the president himself.

Many good thinkers are not good writers - that is to say they struggle to articulate their ideas simply and lucidly in way that can engage a broad readership - just as many good writers are not great thinkers. Djohan is both. The fact that he is both a good thinker and a good communicator, at least in the written word, is key to understanding his contribution as a reformist Islamic intellectual. Djohan's influence came via his mentoring of young people on account of his exceptional personal characteristics, which we shall discuss shortly, and via his writing. Uniquely in his case he was not writing just to be read privately by readers but also for his words to be read aloud before a broad audience by some of Indonesia's most powerful people including Mukti Ali and President Soeharto. Were he merely a good and gifted writer then it is unlikely he would become one of two key speech writers for President Soeharto, writing most of his speeches on social policy and religion over a period lasting more than a decade. No one has yet undertaken a comprehensive study of the speeches written by Djohan and their impact on the time they were given but it seems safe to assume that there were a number of occasions when the form of words that Djohan was able to put in the President's mouth and the result of shaping policy and its interpretation and implementation in critical ways. Soeharto appears to have accepted that the brilliance of Djohan's word craft, and possibly to the brilliance of his original ideas, were sufficiently valuable that he could overlook the fact that from time to time Djohan want to take the discourse further than the President was prepared to accept.

I gained a personal insight into Djohan's brilliance as an analytical thinker and as an articulate writer through my association with him when he was undertaking doctoral studies at Deakin University. Although I was formally engaged as his dissertation adviser or supervisor in actual fact Djohan made my job very easy. Of course we talked and exchanged ideas but I rather suspect that if I wasn't there he would have done just as well. He knew what he was doing he was clear-minded in his analysis of the starter and he was an effective communicator despite the fact that he was writing a language that he was not entirely comfortable speaking. Perhaps it is for this last reason that Herb Feith, who had the greatest respect for Djohan and a keen desire to see him do well was initially concerned

about how Djohan would find the experience of writing up his dissertation in what was his third language. Herb was, of course, very glad that Djohan and had the chance to leave Jakarta can come to Deakin in Australia at a time when the political environment in Indonesia had become very uncomfortable for him. I think that Herb's concern about Djohan's capacity to write up a 80,000 word dissertation in English stems from the experience that he had working with many bright young Indonesian scholars who struggled both with writing in a foreign language and, perhaps more importantly, with the foreign process of extended written analysis. He need not have worried about Djohan. It is true that his English prose could require a little tidying up in places that this was true in the great problem because the inherent quality of his logic, his analysis and his line of reasoning, was sufficiently strong that his intent shone through his prose and the whole project was completed in a timely fashion with little need for rewriting and little struggle with the analysis or articulation of ideas. Many native speakers of English experience more trouble writing up a social sciences doctoral dissertation than did Djohan. Proof of the quality of Djohan's work with this dissertation can be seen in his recently published book: A renewal without breaking tradition: the emergence of a new discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama during the Abdurrahman Wahid era.

We have discussed so far four out of a promised seven elements of Djohan's character and thought noting first of all his deep Islamic faith, secondly his intellectual honesty and passion for ideas, thirdly his independence of thought, and fourthly his brilliance as a writer. The final three elements to be discussed relate to his character as a humanitarian. The first of these being his genuine humility and lack of pretension. Most people, and certainly most religious intellectuals, would like to think of themselves as being humble. And we all would hope that others see us as being humble. It undermines our credibility as thinkers and legitimacy as people of faith if we are seen to be less than humble. The strange thing about Djohan, however, is that he doesn't seem to care what people think of him. This is not to say that he has no ego whatsoever, or that he is never hurt by the judgments of others, but simply that he is not consumed with anxieties about the way that he has seen. In other words, compelling

evidence of his humility is found in the fact that he gives no thought to being seen to be humble. Similarly, everything about Djoha's behaviour and personal style suggests that absence of pretension. Interestingly, whilst he is not by nature given to gossip or judgementalism about others, one thing that does clearly annoy him is arrogance and pretension. When he obtained his highest public office as Minister of the State Secretariat during the Wahid presidency, Djohan was clearly the least pretentious and most humble person to have ever occupied that office. As an intellectual, this genuine humility and disregard for status makes him powerfully attractive. Young people are drawn to him because of his character and even his enemies appear uncomfortable in responding harshly to somebody who is so self-evidently decent and gentle.

Humility by itself, however, is not on all sufficient virtue in a public intellectual. Fortunately, in Djohan it is combined with the necessary companion virtues of empathy and compassion. It is no mere coincidence that God is referred to most frequently in Islam by these virtues as "The all-compassionate and The all-merciful". Where there is genuine love a little excess of ego can easily be overlooked but there is no substitute for an insufficiency of love.

Some of John's best work, arguably his most important work, has been done in the field of inter-faith dialogue. Despite his lack of a regular charisma and his introverted style Djohan has been a consistent success in this field where humility, empathy and compassion are absolutely essential. These virtues combined with his intellectual character discussed above, and his own deep faith, work to open virtually all doors for him. There is never any question that when Djohan approaches somebody he is being anything less than completely genuine or selfless, and consequently it is very hard to refuse him. Amongst other things he is an excellent ambassador for Islam, modelling the very virtues made concrete in the life of the Prophet Muhammad.

Finally, Djohan is driven by a very particular desire to help the young. He has quietly mentored, encouraged and motivated scores of young activists and thinkers, and it is likely that in this area as much as in any other area of his life that he has been most fruitful. It would be an interesting study to track and Djohan's contributions to the lives of young intellectuals and map out his pattern of

influence. And whilst that study is yet to be done, this book serves as an indication of just how extensively Djohan has touched lives, particularly young lives, as a mentor and as a friend.

They will remember Djohan for many things, not least being his contribution to the renewal of Islamic thought in Indonesia. There is no doubting that he has been one of the most significant intellectuals of his generation. Although a much more low-key personality than his friends Abdurrahman Wahid and Nurcholish Madjid he belongs he comfortably ranks alongside them. His style might be different, and certainly much less public, but he is, in his own way, their equal. Just as, one imagines, would have been his dear friend Ahmad Wahib. The fact that Wahib has any enduring legacy at all is of course due almost entirely to Djohan, and that really sums up Djohan's contribution, a contribution that is as much seen in the lives of others as it is directly in his own work.

Monash University, September 2009

Biodata Penulis

ABD. MOQSITH GHAZALI pernah belajar di beberapa pesantren di Jawa Timur. Menyelesaikan program S2 dalam bidang Tasawuf Islam dan S3nya dalam bidang Tafsir al-Qur'an di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Aktif menulis di beberapa koran dan jurnal seperti Media Indonesia, Suara Pembaruan, Koran Tempo, Kompas, Jawa Pos, Jurnal ITIQRA' Ditperta Depag RI, Jurnal DIALOG Litbang Depag RI. Sekarang sebagai dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dpk Universitas Paramadina Jakarta, Redaktur Jurnal Tashwirul Afkar PP Lakpesdam NU Jakarta, Assosiate The WAHID Institute Jakarta, Fasilitator dan Narasumber isu Gender, HAM, dan Pluralisme, Koordinator Jaringan Islam Liberal Jakarta. Salah satu buku karyanya adalah *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (2009).

AHMAD SUAEDY adalah Direktur Eksekutif The Wahid Institute, juga anggota Dewan Kebijakan Fahmina-Institute. Ia juga pernah menjadi peneliti di Interfidei (Lembaga untuk Dialog Antaragama di Indonesia). Di Jakarta, ia pernah menjabat sebagai Koordinator Program untuk mempromosikan Islam, demokrasi dan HAM di P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), pernah meng-koordinasikan program penerbitan di ISAI (Institut Studi Arus Informasi. Salah satu pendiri LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) ini juga pernah menjadi Program Officer untuk Islam dan Civil Society di The Asia Foundation (2001-2003).

ANDREAS A. YEWANGOE dilahirkan di Mamboru, Sumba, NTT pada 31 Maret 1945. Ia adalah pendeta Gereja Kristen Sumba, dan pernah menjadi Rektor dari Universitas Kristen Artha Wacana di

Kupang (1990-1998). Ia juga dosen pada pendidikan teologi di Kupang (1971-2001). Lalu pindah ke Jakarta menjadi dosen pada Sekolah Tinggi Teologi Jakarta (2001-sekarang). Melanjutkan pendidikan Pasca Sarjana di Vrije Universiteit Amsterdam, dengan mempertahankan disertasi berjudul, *Theologia Crucis in Asia*, pada tahun 1987. Sekarang ia menjadi Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (2004-2009). Tulisan-tulisannya tersebar di berbagai media dan surat kabar.

AZYUMARDI AZRA adalah Direktur Sekolah PascaSarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta sejak Januari 2007; dan juga Deputi Kesra pada Sekretariat Wakil Presiden RI (sejak April 2007). Sebelumnya, dia adalah Rektor universitas yang sama selama dua periode (1998-2002, dan 2002-2006). Memperoleh MA, MPhil dan PhD dari Columbia University, New York (1992), pada Mei 2005 dia memperoleh DR HC dalam *humane letters* dari Carroll College, Montana, USA. Ia juga gurubesar kehormatan Universitas Melbourne (2006-9); Selain itu juga anggota Dewan Penyantun International Islamic University, Islamabad, Pakistan (2005-sekarang); Komite Akademis The Institute for Muslim Society and Culture (IMSC), International Aga Khan University (London, 2005-sekarang). Dalam bidang ilmu pengetahuan dan riset, dia adalah anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI, 2005-sekarang); anggota Dewan Riset Nasional (DRN, 2005-sekarang). Juga anggota Southeast Asian Regional Exchange Program (SEASREP, Tokyo, 1999-2001; Selection Committee IIEF (Indonesian International Education Foundation, Jakarta 2007-sekarang), Asian Research Foundation-Asian Muslim Action Network (ARF-AMAN, Bangkok, 2004-sekarang); The Habibie Center Scholarship (2005-sekarang); Asian Scholarship Foundation (ASF, Bangkok, 2006-sekarang); Asian Public Intellectual (API), the Nippon Foundation (Tokyo, 2007-sekarang); anggota Selection Committee Senior Fellow Program AMINEF-Fulbright (2008).

BAMBANG NOORSENA, lahir di Ponorogo, 31 Maret 1960, adalah pendiri Institute for Syriac Christian Studies (ISCS). Sejak akhir 1997, setelah mempelajari dari dekat gereja-gereja Arab di beberapa negara di Timur Tengah, ia menawarkan kekristenan Syria

sebagai wacana dalam menembus "kebuntuan dialog teologis Kristen-Islam". Sehari-harinya, Bambang Noorsena bekerja sebagai dosen di Universitas Kristen Cipta Wacana (UKCW) Malang. Selain aktif di forum-forum dialog antar iman, ia kini menjadi salah seorang anggota dewan penasehat Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Ia menempuh program doktoralnya di Fakultas Hukum Universitas Udayana Denpasar, Bali. Karya-karyanya antara lain: *Telaah Kritis Atas Injil Barnabas* (1990), *Religi & Religiusitas Bung Karno; Keberagaman Mengokohkan Keindonesiaan* (2000), *Menuju Dialog Teologis Kristen-Islam* (2001), *Menyongsong Sang Ratu Adil* (2003), *Renungan Ziarah ke Tanah Suci* (2004), dan *The History of Allah* (2005).

BASKARA T. WARDAYA adalah pengajar di Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

CHRISTIAN W. TROLL, SJ, lahir 25 Desember 1937 di Berlin. Tahun 1957-1961 ia belajar filsafat dan theology di Universitas Born dan Tubingen; 1961-1963 belajar bahasa arab di Universitas St. Joseph, Beirut. Kemudian kuliah di School of Oriental and African Studies di Universitas London untuk Sastra Urdu dan memperoleh Ph.D. dalam Pemikiran Islam Moderen di Asia Selatan. Tahun 1978-1988 mengajar di Vidyaiyoti Institute of Islamic studies di New Delhi; 1988-1993 mengajar di the Center for the Study of Islam and Christian Relations di Birmingham. Tahun 1993-1999 menjadi Guru Besar pada Pontifical Oriental Institute, Vatican. Sejak tahun 2001 menjadi Guru Besar Filsafat dan Teologi pada the College of St. Georgen, Frankfurt.

DARIUS DUBUT adalah Doktor Teologi dari STT Jakarta, dengan disertasi "*Man Arafa Nafsahu fa qad Arafa Rabbahu: Manusia Menurut Hamzah Fanzuri*". Ia meraih MM Dari UNDIP Semarang. Ia juga salah satu pendiri MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama), dan sejak 2005 menjabat sebagai Wakil Direktur Dialogue Centre PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

ELGA J. SARAPUNG lahir di Gorontalo, 1 Agustus 1961, studi teologi Ekumenis di Universitas Groningen, Negeri Belanda. Pendeta

Gereja Protestan Indonesia di Gorontalo (GPIG). Sejak tahun 1993 secara penuh aktif di Institut DAN/Interfidei, mulai dari staf sekretariat, program officer sampai dengan jabatan sekarang, yaitu Direktur. Pernah menjadi dosen tidak tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga dan di Fak Teologia UKDW, Yogyakarta. Sejak tahun 1998, banyak berperan sebagai fasilitator untuk workshop dan pelatihan yang berkaitan dengan isu "pluralisme agama"; "*conflict resolution, peace building*", *conflict transformation*, *community building*, di Indonesia dan di luar negeri. Aktif dalam membangun dan mengembangkan Jaringan Antariman di Indonesia.

FRANZ MAGNIS-SUSENO SJ, lahir di Silesia, Jerman, 26 Mei 1936. Direktur Program Pasca Sarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara ini mendapat gelar doktor kehormatan di bidang teologi dari Universitas Luzern, Swiss. Tulisan-tulisannya telah dipublikasikan dalam bentuk buku dan artikel. Buku "*Etika Jawa*" dituliskan setelah ia menjalani *sabbatical year* di Paroki Sukoharjo Jawa Tengah. Buku lain yang sangat berpengaruh adalah "*Etika Politik*" yang menjadi acuan pokok bagi mahasiswa filsafat dan ilmu politik di Indonesia. Magnis dikenal kalangan cendekiawan sebagai seorang cendekiawan yang cerdas dan bersahabat dengan semua orang tanpa pandang bulu. Banyak kandidat doktor yang merasa dibantu dalam menyelesaikan disertasinya.

GEDE M.N. NATIH, pengamat pendidikan dan Commision di Sevilla School Pulomas Jakarta Timur, yang ia dirikan bersama Prof. Dr. Nurcholish Madjid, Mr. Sudhamek AWS, SE, SH. Ia juga turut mendirikan Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Ia juga tercatat sebagai Staf Pengajar Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia.

GREG BARTON, adalah pengajar senior Studi Perbandingan Seni, sains, dan Agama pada Deakin University, Geelong, Australia. Dikenal sebagai Indonesianis, ia menulis banyak tulisan penting tentang Indonesia, antara lain: *The Origins of Islamic Liberalism in Indonesia and its Contribution to Democratisation* (1997), *Neo-Modernism: a Vital Synthesis of Traditionalism and Modernism in Indonesian Islam* (dalam Studia Islamika; 1995), *Nahdhatul Ulama,*

Traditional Islam and Modernity in Indonesia (Bersama Greg Fealy; 1996). Ia adalah penulis *The Authorized Bopgraphy of Abdurrahman Wahid*.

IHSAN ALI-FAUZI adalah staf pengajar pada Universitas Paramadina, Jakarta. Ia menempuh pendidikan di IAIN Jakarta, Ohio University, dan Ohio State University.

ILHAM MASYKURI HAMDIE adalah pegawai negeri pada Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan, lahir di Banjarmasin Kalimantan Selatan 8 Maret 1963. Alumnus Pesantren Pabelan, Magelang, Jateng. S-1 dari IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1989); dan S-2 dari IAIN Antasari, Banjarmasin (2006). Di samping kesibukan berdakwah dan mengajar pada beberapa Perguruan Tinggi, sekarang memimpin Lembaga Pendidikan Kader Da'wah Praktis (LPKDP) Banjarmasin; dan Direktur Masyarakat Filantropi Borneo (MFB) Banjarmasin. Pada tahun 2000 bersama dengan beberapa tokoh agama-agama, mendirikan Forum Dialog (Forlog) Banjarmasin.

IOANES RAKHMAT berdomisili di Jakarta. Berpendidikan formal purnasarjana di bidang studi kritis Kitab Suci Perjanjian Baru dan teks-teks kuno ekstrakanonik, dengan mengkhususkan diri pada bidang pengkajian Yesus sejarah, di samping mendalami bidang-bidang lain seperti filsafat, teologi agama-agama, sosiologi, dan studi kebudayaan. Menulis artikel dan buku, dan menerjemahkan buku ke dalam bahasa Indonesia; juga terlibat dalam kegiatan dialog antaragama. Mengelola sebuah blog pribadi di Internet (dengan alamat http://ioanesrakhmat.blogspot.com), yang khusus dibangun untuk menyebarluaskan studi-studi liberal dan kritis di bidang agama, kebudayaan, politik, sejarah, dan filsafat. Di samping sejumlah buku terjemahannya yang sudah diterbitkan beberapa penerbit lain, sudah ada dua buku terjemahan karyanya yang diterbitkan PT Gramedia Pustaka Utama: John Shelby Spong, *Yesus bagi Orang Non-Religius* (Jakarta: GPU, 2008); dan Sankara Saranam, *Allah Tanpa Agama* (Jakarta: GPU, 2009). Sebuah buku filsafat karyanya, berjudul *Sokrates dalam Tetralogi Plato: Sebuah Pengantar dan Terjemahan Teks*, juga diterbitkan PT GPU (2009).

J.H. LAMARDY, lahir di talang Solok, Sumbar, 27 Maret 1944. Sarjana Hukum Universitas Gajah Mada yang saat ini berwiraswasta adalah anggota pengurus pusat Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

M. DAWAM RAHARDJO, lahir di Solo, 20 April 1942. Ekonom alumnus Universitas Gajah Mada ini adalah pendiri Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). Pernah memimpin jurnal Prisma sekaligus menjadi Direktur LP3ES ini sangat produktif menulis buku, artikel, dan cerpen. Buku-bukunya antara lain *Esai- Esai Ekonomi Politik* (LP3ES, 1983), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi dan Kesempatan Kerja* (UI Press, 1984), *Pesantren dan Pembaharuan* (LP3ES, 1974), *Deklarasi Mekah: Esai-esai Ekonomi Islam* (1987), dan *Paradigma Alquran: Metodologi dan Kritik Sosial* (2005). Guru besar ilmu ekonomi Universitas Muhammadiyah Malang ini pernah tercatat sebagai Ketua Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan Rektor Universitas Islam 45 (UNISMA) Bekasi.

M. SYAFI'I ANWAR adalah Direktur Eksekutif ICIP (International Center for Islam and Pluralism) sejak tahun 2003. Sebelum menjabat posisi ini, Syafi'i memimpin sejumlah majalah dan jurnal Islam terkemuka, antara lain Panji Masyarakat (Pemimpin Redaksi, 1986-1988), Jurnal Ulumul Qur'an (Wakil Pemimpin Redaksi, 1990-1994), dan Majalah Ummat (Pemimpin Redaksi, 1996-1999). Ia mendapatkan PhD dalam sejarah dan sosiologi politik dari MIALS (Melbourne Institute of Asian Languages and Societies), Universitas Melbourne, Australia pada 2005 dengan disertasi tentang "*The State and Political Islam in Indonesia: A Study of Modernist Muslims' Political Behavior under the Soeharto's New Order Regime*, 1966-1998".

MARTIN LUKITO SINAGA adalah pendeta di Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS), dan dosen studi "Agama dan Masyarakat" di STT Jakarta (2001-2008). Kini ia bertugas sebagai *Study Secretary* di Lutheran World Federation/LWF (Geneva-Swiss). Ia juga terlibat dalam dialog antariman, khususnya melalui MADIA.

MARZANI ANWAR, lahir di Yogyakarta, peneliti pada Balai Litbang Agama Jakarta. Alumni Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (S-1) dan Universitas Islam Jakarta (S-2).

Memperoleh gelar Profesor Riset dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) tahun 2005. Pernah menjadi Ketua Departemen Litbang dan Pengembangan Perpustakaan DMI (Masjid Dewan Masjid Indonesia); ketua bagian Diklat Kesenian HSBI; sekretaris Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal (2007-2002); pengurus KODI (Koordinasi Dakwah Islam) DKI Jakarta; sekretaris Badan Pelaksana KIP3 (Komite Indonesia untuk Pemberantasan Pornografi dan Pornoaksi) Pusat; Gender Vocal Point PUG (Pengarusutamaan Gender) Departemen Agama; Partimer KOMNASHAM (2005); anggota Pendiri Lembaga Kajian Agama dan Jender (LKAJ); Editorial Board Majalah Islamic Millenium-IMFO (Islamic Millenium Forum); Bergabung pada bidang Diklat ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace) Periode 2003 –2006; anggota Divisi Kelitbangan pada FICM (Forum Islamic Centre dan Masjid Raya se Indonesia). Di antara karya tulisnya adalah: *Jejak-jejak Perenialis Eden* (Balai Litbang Agama, 2007); *Pengaruh Modernitas terhadap Sikap Keberagamaan Masyarakat* (LIPI, 2003), dan *Materi Dakwah Terurai* (KODI DKI, 2005).

MUHAMAD ALI, adalah dosen Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kini sedang menjadi Assistant Professor di University of California, Riverside, di Religious Studies Department dan di Southeast Asian Studies Program. Kini Muhamad Ali sedang menyelesaikan manuskrip buku "*Guarding the Light: the Ulama and Islamic Knowledge in Colonial Indonesia and Malaysia*", dan mulai menulis manuskrip lain, "*Religious Freedom and Pluralism in Indonesia*" dan "*Production of Islamic Knowledge in Contemporary Indonesia*". Buku pertamanya adalah "*Teologi Pluralis-Multikultural*" (Kompas, 2003). Tulisan-tulisannya bisa dibaca di berbagai jurnal ilmiyah dan buku-buku (mengenai topik-topik Islam liberal, transmisi ilmu agama, Islam Indonesia dan Malaysia, Islam Asia Tenggara, jender, pluralisme), dan media massa termasuk Kompas dan The Jakarta Post, seputar topik-topik sosial keagamaan dan politik. Muhamad Ali adalah lulusan Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Darussalam, Ciamis, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Universitas Indonesia, University of Edinburgh (untuk MSc di bidang Islam and Politics, Jurusan Studi Islam dan Timur Tengah, 2001), dan University of Hawaii at Manoa (Ph.D di bidang Sejarah,

untuk konsentrasi Asia Tenggara, Dunia, Eropa, dan Timur Tengah, 2007).

MUN'IM SIRRY, adalah mahasiswa Ph.D pada Divinity School, University of Chicago, Illinois, USA. Pernah 'nyantri' di Fakultas Syari'ah dan Hukum, International Islamic University, Islamabad, Pakistan. Beberapa tulisannya, antara lain: "The Public Expression of Traditional Islam," *The Muslim World* (Januari 2010); "Compete with One Another in Good Works: Exegesis of Qur'anic Verse 5:48 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism," *Islam and Christian-Muslim Relations* (Oktober 2009); "Secularization in the Minds of Reformist Muslims: A Case Study of Nurcholish Madjid and Fouad Zakaria" *Journal of Indonesian Islam* (Desember 2007); "Transformation of Political Islam in Post-Suharto Indonesia," dalam Ibrahim Abu-Rabi (ed.) *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (London: Blackwell publishing, 2006); "Early Muslim-Christian Dialogue: a Closer Look at Major Themes of the Theological Encounter," *Islam and Christian-Muslim Relations* (Oktober, 2005); "The Early Development of the Qur'anic 'Hanif': An Exegetical Analysis," *Journal of Qur'anic Studies* (forthcoming); "The Salafi Approach to Sufism: Jamal al-Din al-Qasimi's View of Ibn 'Arabi," *International Journal of Middle East Studies* (forthcoming).

NENG DARA AFFIAH adalah Komisioner dan Ketua Sub Komisi Pendidikan dan Litbang Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan). Dalam tiga tahun terakhir ini, ia menjadi penanggung jawab program "Memaknai Kembali Keadilan bagi Perempuan Korban Kekerasan" bekerja sama dengan organisasi-organisasi agama di Indonesia; penanggung jawab penelitian "Demokrasi dan Seksualitas: Kasus Undang-undang Pornografi" bekerja sama dengan *Women for Women's Human Rights* (WWHR), sebuah konsorsium penelitian negara-negara berbasis muslim: Turki, Palestina, Libanon, Bangladesh, Malasyia, dan Indonesia. Penanggung Jawab program Upaya Perubahan Hukum Keluarga di Indonesia. Selain di Komnas Perempuan, Neng Dara juga terlibat sebagai konsultan penelitian untuk negara-negara berbasis muslim, yakni Indonesia, Iran, Pakistan dan China yang tergabung dalam

Women's Empowerment in Muslim Contexts (WEMC). Dalam konsorsium ini, ia adalah tim isu payung penelitian: "Gerakan Perempuan di Indonesia dalam Pertarungan Politisasi Islam dan Demokrasi". Ia menyelesaikan pendidikan S1 pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama IAIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta (1993) dan menyelesaikan pendidikan Pasca Sarjana (S2) pada jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UI Jakarta (2001). Mengikuti berbagai *short course* Human Rights Training di luar negeri seperti di New Zealand dan Malaysia.

NOORHAIDI HASAN, adalah dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Setelah menyelesaikan PhD di Universitas Utrecht Belanda (2005), mengikuti post-doc di Asia Research Institute, National University of Singapore (2007-2008) dan KITLV, Leiden, Belanda (2008-2009). Menjadi visiting research fellow di Tokyo University of Foreign Studies dan Rajaratnam School of International Studies (2008-2009). Di samping menerbitkan banyak paper di jurnal internasional dan edited volumes, menerbitkan *Laskar Jihad*, **Islam, Militancy and the Quest for Identity** (Ithaca, NY: SEAP Cornell University, 2006) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia **Laskar Jihad Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas** *di Indonesia* **Pasca-Orde Baru** (Jakarta: LP3ES-KITLV Jakarta, 2008).

OLAF SCHUMANN, lahir 1938. Studi Teologi dan Islamologi di Kiel, Tübingen, Basel dan Kairo. 1966-68 Guru Bahasa Jerman untuk DAAD di Universitas Assiut (Mesir); 1970-1981 Balitbang PGI, Jakarta. 1981-2005 Profesor di Universitas Hamburg. 1989-1992 Dosen STT Jakarta. Dosen tamu di berbagai Universitas dan STT di Indonesia dan di Sabah Theological Seminary di Kota Kinabalu, Malaysia.

P. DJATIKUSUMAH adalah Sesepuh masyarakat Adat Karuhun Urang (AKUR) Sunda Cigugur Kuningan, Jawa Barat.

RABBI DAVID ROSEN adalah Direktur Internasional dari the Interreligious Affairs of American Jewish Committee. Ia lahir dan belajar di Inggris dan meneruskan pendidikan kerabbian di Israel. Tahun 1975-1979 ia menjabat sebagai Senior Rabbi di Afrika Selatan,

tahun 1979-1985 menjadi Chief Rabbi di Irlandia. Ia juga pendiri Inter-faith Forum, dan the Council of Jews, Christians and Muslims. Pada tahun 1985 ia kembali ke Israel dan menjabat Dekan pada Sapir Center for Jewish Education and Culture di Jerusalem, dan kemudian menjadi Guru Besar pada Jewish Studies pada Jerusalem Center for Near Eastern Studies. Ia juga pendiri dari Interreligious Coordinating Council yang memayungi lebih 70 organisasi yang terlibat dalam kegiatan lintas agama. Ia merupakan salah seorang Presiden the WCRP.

RIZAL PANGGABEAN, mengajar resolusi konflik di Jurusan Ilmu Hubungan Internasional dan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik di Universitas Gadjah Mada. Pernah nyantri di Pondok Pesantren Walisongo dan Gontor, Jawa Timur, dan kuliah di Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, sekarang dia sedang meneliti konflik dan perdamaian di enam kota di Indonesia.

S. L. GANDHI adalah Presiden ANUVIBHA (Anuvrat Global Organization), sebuah Pusat Transnasional Kegiatan Perdamaian dan Pantang Kekerasan yang berasosiasi pada PBB. Karirnya dimulai dari menjadi Pengajar Bahasa Inggris pada Post Graduate Study, di Kendriya Sangathan, India. Kemudian dia pensiun dan mencurahkan pengabdiannya untuk memajukan Ekologi Jainisme. Dia aktif dalam gerakan Anuvrat Movement sejak tahun 1950-an dan berperan besar dalam mengembangkannya menjadi organisasi global. Ia juga seorang aktivis terkemuka dalam kampanye internasional untuk perlucutan senjata, rekonsiliasi konflik tanpa kekerasan, kerukunan antar-iman, etika global, kerukunan ekologis dan lingkungan hidup, vegetarianisme dan kebangkitan kembali nilai-nilai moral dan spiritual. Ia juga menjadi Guru Besar Kehormatan untuk Studi Perdamaian dan Pantang Kekerasan pada Intercultural Open University (IOU), Negeri Belanda, dan ikut aktif dalam pembentukan Global Green University, Inggris. Ia juga memprakarsai pembentukan Millenium Institute of Transformation Education di Landun untuk memajukan studi dan penelitian tentang *ahimsa*. Ia juga duduk dalam berbagai organisasi dunia untuk perdamaian. Ia memperoleh berbagai penghargaan termasuk IOU Peace Award pada tahun 2000.

SITI MUSDAH MULIA adalah Ketua Umum ICRP (Indonesian Conference On Religion and Peace). Penerima penghargaan Yap Thiam Hien Award tahun 2008 ini juga pernah menjadi Ketua Komisi Pengkajian MUI: Majelis Ulama Indonesia (2000-2005), Tim Ahli Menteri Tenaga Kerja R.I. (2000-2001), Staf Ahli Menteri Negara Urusan Hak Asasi Manusia (HAM) Bidang Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas (2000-2001), dan Staf Ahli Menteri Agama R.I Bidang Pembinaan Hubungan Organisasi Keagamaan Internasional (2001-2007). Saat ini ia juga tercatat sebagai Anggota Majelis Kehormatan PERADI (Persatuan Advokat Indonesia); anggota Tim Ombudsman KOMPAS, serta Ketua Dewan Pakar Korps Perempuan Majelis Dakwah Islamiyah.

SUDHAMEK AWS adalah Ketua Umum MBI (Mejelis Buddhayana Indonesia).

SUMANTO AL QURTUBY adalah kandidat doktor di bidang *cultural anthropology* di Boston University, Harry B. Earhart Fellow di Institute on Culture, Religion, and World Affairs, Boston, MA, United States, dan Sekretaris Jenderal Komunitas NU di AS dan Kanada. Ia memperoleh gelar M.Si. di bidang sosiologi agama dari UKSW Salatiga dan MA di bidang *conflict transformation and peace studies* dari Center for Justice and Peacebuilding, Eastern Mennonite University, Harrisonburg, Virginia, USA. Ia telah menulis beberapa buku, al, *Era Baru Fiqih Indonesia* (1999), *Arus Cina-Islam-Jawa* (2003), dan *Lubang Hitam Agama* (2004).

SYAFAATUN ALMIRZANAH, menyelesaikan pendidikan tingkat sarjana dan masternya (MA) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Seusai menuntaskan program Master of Theology di Lutheran School of Theology Chicago, ia melanjutkan ke tingkat doktoral dan meraih gelar Ph.D. di universitas yang sama pada tahun 2008 dengan disertasi berjudul *When Mystic Masters Meet: Toward a New Matrix for Christian - Muslim Dialogue*. Pada saat yang sama ia juga menempuh program doktoral keduanya di Catholic Theological Union, Chicago, the Largest Catholic Graduate School in the United States, dan meraih gelar Doctor of Ministry (D. Min.). Ia aktif berpartisipasi sebagai pembicara dalam konferensi- konferensi

internasional seperti "Conviventia, Enhancing Identity through Encounter between Jews, Christians and Muslims" di Seville, Spanyol, "Nostra Aetate Today, Reflection 40 Years after its Call for a New Era of Interreligious Relationships" di Roma, Italia, dan World Conference on Motahari`s Thoughts, di Tehran, Iran. Sementara itu, ia juga aktif menulis dan tulisan-tulisannya telah dipublikasikan di berbagai jurnal dan surat kabar. Anggota American Academy of Religion dan Ibn `Arabi Society ini sekarang mengajar di almamaternya, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

TAUFIK ADNAN AMAL, dilahirkan di Makassar, 12 Agustus 1962. Selepas menempuh pendidikan di Sastra Arab UGM Yogyakarta dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia melanjutkan studinya di Department of Oriental Studies, Johannes Guetenberg University, Mainz. Pria yang saat ini mengajar di Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makassar ini aktif menulis serius sejak mahasiswa, baik berupa artikel media, jurnal, maupun buku. Artikelnya banyak dimuat di *Ulumul Qur'an*, *Prisma*, *Jurnal Syari'ah*, dan media-media nasional maupun lokal. Di samping kepiawaiannya pada studi-studi ilmu al-Quran, ia juga serius meneliti perkembangan isu syariat Islam di Indonesia dan beberapa Negara Muslim. Di luar kesibukannya mengajar dan menulis, ia juga aktif melakukan penelitian di bidang yang digelutinya, serta mengelola beberapa lembaga, terutama fkBA (Forum Kajian Budaya dan Agama), lembaga nirlaba yang didirikan bersama kolega-koleganya di Yogyakarta. Saat ini ia juga masih aktif menjadi editor pada Jurnal *Syari'ah* dan Jurnal *Zaitun* yang diterbitkan berkala oleh lembaga akademik tempat ia mengajar.

TRISNO S. SUTANTO adalah mahasiswa STF "Driyarkara", bekerja di MADIA (Masyarakat Dialog antar-Agama) di Jakarta.

ULIL ABSHAR ABDALLA, lahir di Pati, 11 Januari 1967, adalah pendiri dan seorang tokoh Islam Liberal di Indonesia. Ulil berasal dari keluarga Nahdlatul Ulama. Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz (wakil Rois Am PBNU periode 1994 1999dan Rois Am PBNU 2004-2010). Pernah nyantri di Pesantren Mansajul 'Ulum, Cebolek, Kajen, Pati,

serta Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang. Dia mendapat gelar Sarjananya di Fakultas Syari'ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta, dan pernah mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Saat ini ia sedang menempuh program doktoral di Harvard Univerity, AS. Ia juga pernah menjadi Ketua Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) Nahdlatul Ulama, Jakarta, sekaligus juga menjadi staf peneliti di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), Jakarta, serta Direktur Eksekutif Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP).

WILLIAM VENDLEY adalah Sekretaris Jenderal World Conference of Religions for Peace (WCRP). Menjadi anggota Majlis Se-Dunia sejak tahun 1994. Ia memimpin kegiatan dan proyek Religions for Peace. WCRP menghimpun majlis-majlis nasional di 70 negara di 5 wilayah, Afrika, Asia, Eropa, Amerika Latin dan Timur Tengah. Dr. William Vendley dipilih sebagai Sekretaris Jenderal WCRP sejak tahun 1994 dan dia terlibat dalam kegiatan Religions for Peace di Ethiopia, Eriteria, Sierre Leone, Liberia, Srilangka, dan beberapa negeri lain. Ia memimpin kegiatan multi-agama untuk mencegah konflik, mediasi perdamaian, pembangunan kembvali paska konflik. Ia juga anggota the Council on Foreign Relations Committee, the Center for Interfaith Action on Global Poverty, advisor UNICEF untuk Global Partnership, the Clinton Global Initiative Religious Forum, dan the Saudi-based 2008 Madrid World Council on Dialogue. Dr. Vendley seorang sarjana theology, lahir dan besar di Indiana, memperoleh BA di Purdue University, 1971, MA di Maryknoll Scholl of Theology, 1976 dan Ph.D. Furdam University 1984.

ZULY QODIR, lahir 22 Juli 1971 di Banjarnegara, menyelesaikan sarjana di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Melanjutkan program Islamic studies di Universitas Islam Indonesia, dan menyelesaikan program doktoralnya di Universitas Gadjah Mada. Saat ini menjadi dosen di sekolah pascasarjana Universitas Gadjah Mada dan fisipol Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan fisipol Universitas Atma Jaya Yogyakarta. Ia menulis beberapa buku: Islam Liberal: Wacana dan Aksi Islam Indonesia; 2004, Pembaruan

Pemikiran Islam; 2006, Islam syariah vis a vis negara; 2007. Selain menjadi peneliti di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian Universitas Gadjah Mada dan Impulse Yogyakarta, ia juga anggota Majelis Pemberdayaan Masyarakat PP Muhammadiyah 2005-2010. Ia juga terlibat dalam kegiatan resolusi konflik di daerah-daerah konflik nusantara, seperti Ambon, Ternate, Papua, Poso dan Kalimantan Barat.

TENTANG EDITOR

ELZA PELDI TAHER, lahir di Muara Labuh, Sumatra Barat, 18 November 1962. Menempuh pendidikan di FISIP UI Jurusan Ilmu Politik dan IKIP Jakarta 1982. Tahun 1987-1988, menjadi ketua Kelompok Studi Proklamasi, Jakarta, 1988-1991 sebagai ketua Lembaga Kajian Masyarakat Indonesia. Bersama beberapa teman Proklamasi menjadi editor dalam buku *Mahasiswa dalam Sorotan, Indonesia dan Masalah-masalah Pembangunan, Agama dan Kekerasan*. Bekerja di Paramadina dan sebagai editor buku *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi, Pengalaman Masa Orde Baru* (1993), *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (1984).

Sejak tahun 1988-1996 sebagai direktur penerbitan Paramadina. Kini sebagai direktur SMU Rabbaniah Purwakarta, Jawa Barat.

ANICK HT, adalah Direktur Eksekutif Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP) sejak 2008, setelah selama 7 tahun bekerja untuk Jaringan Islam Liberal. Alumni Sastra Arab UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini juga adalah Koordinator Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB). Menulis kolom tentang Islam, pluralisme, hak minoritas. Pernah menjadi editor di Penerbit Alvabet.

INDEKS

Credit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan pertama kali oleh Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP) bekerja sama dengan Penerbit Kompas, November 2009. ISBN: 978-602-95566-0-5

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga *concern* terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga akan mengembangkan kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com

redaksi@abad-demokrasi.com